صدر الدين محمد الشيرازي

مجموعة الرسائل الفلسفية

المجلد الأول

اتصاف الماهية بالوجود، التشخص، سريان الوجود
أجوبة المسائل، شواهد الربوبية، المزاج

منشورات الجمل

صدر الدين محمد الشيرازي، مجموعة الرسائل الفلسفية

صدر الدين محمد الشيرازي
ملا صدرا
(٩٨٠ ـ ١٠٥٠هـ) (١٥٧٢ ـ ١٦٤٠م)

مجموعة الرسائل الفلسفية

المجلد الأول

اتصاف الماهية بالوجود، التشخص، سريان الوجود
أجوبة المسائل، شواهد الربوبية، المزاج

تحقيق وتقديم:
الدكتور سيد محمود يوسف ثاني
الدكتور حامد ناجي أصفهاني

ترجمة المقدمات والتعليقات عن الفارسية:
غسان حمدان

منشورات الجمل

صدر الدين محمد الشيرازي، مجموعة الرسائل الفلسفية، المجلد الأول، تحقيق وتقديم: الدكتور سيد محمود يوسف ثاني الدكتور حامد ناجي أصفهاني، ترجمة المقدمات والتعليقات عن الفارسية: غسان حمدان، الطبعة الأولى

تلفون وفاكس: ٣٥٢٣٠٤ ١ ٠٠٩٦١
ص.ب: ١١٣/٥٤٣٨ ـ بيروت ـ لبنان

Postfach 1127. 71687 Freiberg a. N. - Germany
WebSite: www.al-kamel.de
E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com

اتصاف الماهية بالوجود

المقدمة

إحدى البحوث الموسعة والمفصلة في تاريخ الكلام والفلسفة الإسلامية هي مسألة الاشتراالمعنوي أو اللفظي للوجود والتي تم تقديمها في البدء باعتبارها مسألة كلامية ومن ثم أُدخلت إلى الفلسفة لاحقاً؛ وبما أن الوجود بوصفه المفهوم الأكثر شيوعاً أو أحد المفاهيم الأكثر شيوعاً يمكن حمله سواء على الواجب أو الممكن ويمكنه أن يكون محمولاً بشكل متساوٍ على الأمرين في قالب اللفظ، فإن ذلك جعل المتكلمين يتساءلون هل هذا المحمول في الحمل يعطي نفس المعنى في الواجب والممكن، أم أن له معنى خاص في أي منها، وإن ليس هناك أي اشتراك معنوي بينهما؟

وقد ظن البعض أن الوحدة المعنوية للوجود تستوجب إثبات الشراكة بين الواجب والممكن، وتعارض مكانة العزة والعظمة الإلهية؛ ولذلك فهم ينفون الاشتراك المعنوي للوجود، ويعتبرون الوجود في أي شيء بمعنى الشيء بحد ذاته.

ومن يعد الوجود اشتراكاً معنوياً، وإن الماهية تختلف عن الوجود فعليه أن يوضح لنا ما ظروف وموطن هذا التمايز والزيادة، وهل أنهما يرتبطان بعالم العين والعالم الخارجي، أو عالم الذهن؟

ومن هنا ظهرت مسألة زيادة الوجود على الماهية أو عدم زيادته. ومن يعتبر الوجود كالماهية تماماً من حيث المعنى فإنه بالتأكيد ينكر زيادة الوجود على الماهية، وينفي هذا المبحث من أساسه أصلاً. وفي المقابل يميل القائلون بالاشتراك المعنوي للوجود بأن زيادة الوجود على الماهية وتمايزهما عن البعض أمران ذهنيان، ولا يمتان بصلة إلى العالم الخارجي؛ لأن في الخارج لا يحمل

أي شيء أكثر من هوية واحدة، وإن تمايز مصطلحي الوجود والماهية يعود إلى عالم الذهن والفكر.

والذين يعتبرون الوجود في كل شيء كالشيء نفسه من ناحية المفهوم، يتمسكون بأدلة لإثبات رأيهم حيث يعد الاهتمام بها ضرورياً من أجل فهم كيفية تقديم مسألة «اتصاف الماهية بالوجود» بوصفها مسألة فلسفية. وقد شرح التفتازاني في «شرح المقاصد» أهم هذه الأدلة ضمن دليلين، وهما كالآتي:

١) إن كان الوجود يعارض الماهية ويختلف عنها، وإن كانت الماهية تأتي في مقام المعروض والموصوف، فإن الماهية ـ وهي معروض ـ ستكون إما الموجود أو المعدوم: إن كانت هي المعدوم فينبغي على الوصف والمحمول ـ أي الوجود ذاته ـ أن يقوم على الأمر المعدوم؛ وهذا أمر غير ممكن. وإن كانت هي الموجود فعلينا أن نتساءل كيف للماهية أن تكون موجودة قبل عروض الوجود؛ وإن أصبحت موجودة بسبب هذا الوجود فمن الضروري تقدّم الشيء على النفس. وإن أصبحت موجودة بسبب وجود آخر فهي تستلزم التسلسل الباطل. إذن، فمن غير الممكن أن تكون الماهية، بوصفها أمراً متمايزاً عن الوجود، أن تتصف بالموجودية.

٢) إن الوجود ذاته لا يمكن أن يكون متصفاً بالموجودية، لأن حمل الموجود على الوجود يستلزم أن يكون الوجود موجوداً بوصفه المعروض والموصوف قبل هذا الحمل. وعند ذلك نتساءل هل هذا الوجود كان موجوداً قبل هذا الحمل والاتصاف أم كان معدوماً؟ ومرةً أخرى تظهر هنا هذه الإشكالات إياها التي رأيناها في حمل الموجود على الماهية. إذن، يجب أن نستنتج أن عروض الوجود على الماهية واتصاف الماهية بالوجود أمر غير ممكن وبالتالي فإن تمايزهما عن بعضهما مستحيل ولا يمكن تحققه[1].

وعلى هذا الأساس يعترف منكرو الاشتراك المعنوي للوجود بالاشتراك اللفظي للوجود وذلك من أجل تجنب هذه المحاذير والتي تبدو عصية على الحل

---

(١) التفتازاني، شرح المقاصد، جلد ١، صفحة ٣٢٢ ـ ٣٢٤.

ـ ويعتبرونها في أي ماهية بمعنى الماهية ذاتها. ومن جهة أخرى فمن لا يؤمن بهذا الرأي ينفي كلام الفئة الأولى بأدلة أخرى تطرح في مبحث زيادة الوجود على الماهية، وضمن إجابتهم على إشكالاتهم يربطون آرائهم بالأدلة والبراهين، أهمها كما يلي:

١) إن كان الوجود كالماهية أو جزءاً منها، فسيكون ذاتيتها، وذاتية الماهية لا يمكن سلبها منها؛ في حين أننا نرى أنه يمكن سلب الوجود من الماهيات.

٢) إن كان الوجود كالماهية أو جزءاً منها، فإن تصور أي ماهية يكفي من أجل إثبات وجودها، وإن إثبات الوجود لأي ماهية لا يحتاج إلى أي دليل. في حين أن الأمر ليس على هذا المنوال، وإن وجود الماهية ليس بديهياً بل يحتاج إلى تقديم برهان.

٣) إن كان الوجود كالماهية أو جزءاً منها، فمهما تصورنا الماهية فإن الوجود يتبادر إلى الذهن من تلقاء ذاته أيضاً، وكأن تصور الوجود غير قابل للتفكيك عن تصور الماهية. في حين أننا في بعض الاحيان نتصور الماهية، وفي الوقت نفسه نغفل عن وجودها أو عدم وجودها.

لذلك يمكننا أن نقول إن مسألة كيفية اتصاف الماهية بالوجود طرحت لأول مرة في ذيل مسألة زيادة الوجود على الماهية، وإن إمكانية أو عدم إمكانية هكذا زيادة[1] جاءت أساساً بصفة شبهة إزاء الرأي القائل بزيادة الوجود؛ وبما أن الرأي القائل بزيادة الوجود على الماهية هو في مقام التصور والذهن وله ارتباط وثيق بمسألة أصالة الوجود أو الماهية، فإنه سوف يطرح ضمن المباحث المتعلقة بمسألة زيادة الوجود على الماهية بشكل تدريجي، وفي حال إثبات أصالة كل واحد منها فإننا نواجه هذا السؤال بأنه كيف يكون اتصاف الماهية بالوجود وبأي طريق يمكن أن نجمعه بالقاعدة المعروفة بالفرعية.

---

(١) قدّم خواجه نصيرالدين الطوسي في نص التجريد، مسألة اتصاف الماهية بالوجود في ذيل المسائل المتعلقة بالوجود والعدم، وبعد مسألة تصور العدم وقبل مسألة انقسام الوجود بالماللذات وبالماعرض وتحت عنوان المسائل المتعلقة بالعرض.

وتُعد القاعدة القائلة بأن ثبوت أي شيء من أجل شيء آخر متفرع على وجود سابق مثبت له قاعدة شائعة ومقبولة؛ وبناءً على هذه القاعدة، فإن الموضوع أو المثبت له يجب أن يكون لهما وجود وثبوت دائماً قبل حمل الوصف والمحمول عليه، حتى يتمكن من الاستقرار في مكانة موضوع القضية. من الواضح أن هذا الأمر على الطريقة الأولى صحيح أو صادق في القضايا التي يكون فيها الموجود المحمول وماهية الموضوع، لأنه إن عُدمت الماهية قبل حمل الوجود عليها ويتم حمل الموجود على المعدوم فإن ذلك يستلزم اجتماع النقيضين؛ وإن كانت الماهية موجودة قبل الوجود عليها فإنه يستلزم أحد المحاذير: إما أن تكون الماهية موجودة بوجودين ـ أحدهما قبل حمل الموجود والآخر بعد حمله أو أن تكون الماهية موجودة مرتين بوجود واحد، أو أن يكون الحمل هراءً وعبثاً، لأنه إذا تم حمل ماهية الموجود عليها وتم اعتبار الوجود في الماهية ذاتها أيضاً، فإن حمل الموجود عليها يعني أن يقال: إن ماهية الموجود، موجودة ومن الواضح عبثية هكذا حمل. إضافة إلى ذلك، إن كان الوجود السابق واللاحق هما الأمر نفسه، فإن لزومه هو تقدّم الشيء على نفسه؛ وإن لم يكونا الأمر ذاته عند ذلك يجرنا السؤال من الوجود السابق إياه إلى تسلسل المحال. إذاً، يبدو أن حمل الوجود على الماهية يواجه محاذير ولذلك يجب مراجعة وتدقيق إحدى الأصول الموضوعة للبحث من أجل محوها حتى يسهل حمل كهذا.

إن رسالة اتصاف الماهية بالوجود كما يبدو من عنوانها تتعلق بكيفية حمل الوجود على الماهية وكيفية اتصاف الماهية بالوجود، وإن الآراء المختلفة المطروحة في بابها والاشكالات الواردة عليها والحلول المفترضة من قبل مؤلف الرسالة هي لتذليل العقبات[1].

---

(١) بحث صدر المتألهين في أسفاره و آثاره الأخرى لقضية كيفية اتصاف الماهية بالوجود ضمن بعض القضايا:

الف) في ذيل الأدلة المتعلقة بأصالة الوجود، وأنه إذا كانت الأصالة مع الوجود فكيف يمكن أن تكون الماهية معروضة الوجود في المرحلة السابقة، في حين أنه يجب أن يكون=

وفي هذه الرسالة وبعد طرح أصل المشكلة والمسألة والإشارة إلى اضطراب وتحير الآراء والأفكار من أجل حلها يشرح صدر المتألهين الأجوبة المقدمة من قبل الفلاسفة والمتفكرين في سبعة أدلة، حيث ينقد ويجرح بعضها بعد طرحها، ويكتفي بتقديم بعض الأدلة فقط ولم يتكلم عن الجرح والتعديل بل أنه يكمل الأدلة الأخرى ويتممها بإضافات من قبله.

قلنا إنه من أجل حل مسألة كيفية اتصاف الماهية بالوجود والمحاذير الموجودة في مسألة الاتصاف، قد نضطر إلى الاستغناء عن بعض الأصول الموضوعة المطروحة حوله، بحيث قامت فئة بإعادة مراجعة وتقييم القاعدة الفرعية ويقولون بالاستثناء فيها وإن هذه القاعدة تنطبق على كل الأحكام والقضايا ويجب أن تكون في جميع الأماكن والحمول المثبت لها مقدمة على

= الموصوف والمعروف موجودين قبل الوصف والعارض. (الفصلان الرابع والسابع للمرحلة الأولى من الأسفار).

ب) في ذيل مبحث العينية الخارجية للوجود والماهية الممكنة، وبم تتعلق موجودية الأشياء. (الفصل الثاني والعشرون من المرحلة الثانية للأسفار).

ج) ضمن رد أدلة القائلين بأن أثر علّة «صيرورة الماهية موجودة». (الفصل الثالث للمرحلة الثانية للأسفار).

د) ضمن مبحث عن إثبات وحدة الواجب. (الفصل السابع من الموقف الأول للإلهيات بالمعنى الأخص بالأسفار).

ه) في كتاب المشاعر، تم اختصاص المشعر الخامس بمسألة الاتصاف.

و) في كتاب الشواهد الربوبية خص الشاهد الثامن من المشهد الأول بمسألة الاتصاف.

ز) في المسائل القدسية طرحت مسألة اتصاف الماهية بالوجود في فصل مستقل. (انظر كتاب الرسائل الفلسفية، صفحة ١٨ ـ ١٧).

في شرح المواقف وشرح المقاصد طرحت مسألة الاتصاف في هامش مسألة الزيادة. طرح الحكيم السبزواري في شرح المنظومة مسألة الاتصاف في هامش بحث الحمل من مبحثي الوحدة والكثرة، وفي الحقيقة أخرج البحث من مكانه الطبيعي. (انظر كتاب شرح المواقف، النص للقاضي عضدالدين إيجي، الشرح من مير سيد شريف الجرجاني، ٨ أجزاء في أربعة مجلدات، جزء ٢ صفحة ١٥١ ـ ١٦٥؛ وشرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، جزء ١، ص ٢٣٢ ـ ٣٢٤؛ وشرح المنظومة، قسم الحكمة، الحاج الملا هادي السبزواري، ج ١، صفحة ٣٩٤ ـ ٣٩٧).

الثابت الموجود باستثناء حمل الوجود على الماهية حيث لا يطبق هناك ضرورة كهذه، ويمكن للموضوع أو المثبت له أن يكون موجوداً بعد حمل الوجود عليه، وهذا هو الاستثناء الوحيد في القاعدة المذكورة. وينسب هذا الكلام إلى الإمام الرازي والذي يقول بحركة الاستثاء للقاعدة المذكورة من أجل الجمع بين قضيتي الهلية البسيطة والقاعدة الفرعية[1].

وفئة أخرى لما رأت أن الوجود في الخارج لا يعارض الماهية تصورت أنه في القضايا التي تثبت فيها الوجود حسب الخارج للماهية، أن هذا الأمر لا يصدق في الخارج وإن اتصاف الماهية بالوجود الخارجي يحصل في ظرف الذهن. وعلى هذا المنوال تعني قضية «زيد في الخارج أبيض» أن زيد في العقل متصف بالبياض. ولكن كما يبدو فإن هذا التحليل يعارض النص ومضمون القضية وينفيهما؛ إذ في الحقيقة تعتبر هذه الفئة «مطابق ومصداق القضية» بعيدتين عن عالم الخارج تماماً، وتنقلهما بالكامل إلى عالم الذهن والإدراك؛ وهكذا اجتنبت هذه الفئة محذور التقدم الخارجي المثبت له على الثابت أو المحمول، ولكنها في الوقت نفسه وقعت في محذور آخر وهو تكذيب جميع القضايا الخارجية.

والرأي الآخر في تحليل كيفية اتصاف الماهية بالوجود هو أن يقال إن ثبوت الوجود الخارجي للماهية يتفرع على وجوده الذهني وليس على وجوده الخارجي.

---

(١) يقول الحكيم السبزواري في شرح منظومة الحكمة في توضيح هذا «المصراع» «أو خصصت عقلية الأحكام»: «والمخصص هو الإمام». ويحيلنا محقق الكتاب أي السيد مسعود طالبي مصدر كلام الإمام إلى كتاب المباحث المشرقية (وتصحيح محمد المعتصم بالله البغدادي، طباعة بيروت، ج ١، صفحة ١٦٤) ولكن عند المراجعة لم تتم مشاهدة شيء كهذا، حيث راجعنا الفصول السابقة واللاحقة أيضاً ولم نر كلاماً مثل هذا. ويكتفي صدر المتألهين في أعماله الأخرى وكذلك الملا عبد الرزاق اللاهيجي في «الشوارق» بذكر الرأي من دون ذكر اسم. (انظر كتاب شوارق الالهام، ج ١، صفحة ١٣٢). ولكن للإمام الرازي كلام في المباحث فيه صراحة على الصدق العام للقاعدة الفرعية بحيث يقول: «إثبات الصفة للشيء معناه حصول الصفة للموصوف، وحصول الشيء فرع على حصول ذلك الشيء في نفسه» (المباحث، ج ١، صفحة ٤١).

لذلك ومن أجل أن تكون الماهية متصفة في الوجود بالخارج يجب أن تكون موجودة مسبقاً في عالم الذهن والإدراك ومن ثم تتصف بهذا الوصف.

وعلى هذا النحو تبقي القضية الفرعية في مكانها وأيضاً مسألة حمل الوجود على الماهية في الخارج صحيحة، كما أنه ليس ضرورياً وجود استثناء في القاعدة الفرعية، ولن نضطر أيضاً إلى اعتبار حمل الوجود على الماهية في الخارج بمعني اتصاف الذهني للماهية في الوجود، كما ينتهي به الكلام السابق[1].

ولكن من الجلي أن هذا السؤال يصح على التقدم الذهني للماهية ويمكن التساؤل هل أن الماهية الموجودة في ذهن المتصف كان لها وجود قبل هذا الاتصاف أم لا؟ ومرة أخرى تعود الإشكالات السابقة إياها.

وفي سياق حل هذه المشكلات هناك فئة أخرى تنفي القاعدة الفرعية ولزوم التقدم الوجودي المثبت له على الثابت بشكل قاطع، بل حولتها إلى الاستلزام؛ ومن الجلي أن الاستلزام يوافق المعية ولا يلازم التقدم. والقائل بهذا الكلام هو الدواني الذي أصر على رأيه إلى الحد الذي احتمل فيه أن كلام خواجه نصير الدين الطوسي في نص التجريد يوافق رأيه القائل بأن «إثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها» وأنه يستند على هذا الأمر. كما أنه يقول بتبديل الفرعية بالالتزام:

لعل ذلك من المصنف إشارة إلى ما أشرنا إليه سابقاً من أن ثبوت الشيء للشيء لا يجب تأخره من ثبوته في نفسه وإن استلزم ثبوته في نفسه أو كان عين ثبوته في نفسه[2].

وضمن تغييره القاعدة الفرعية إلى الاستلزام، كان الدواني يأخذ بعين الاعتبار أن اتصاف أي شيء بشيء آخر يشترط على ألا يكون الموصوف ممتزجاً بصفة،

---

(١) وقد جاء هذا الرأي وجوابه في كلام الدواني بناءً على نقل صدر المتألهين في الجزء السادس من الأسفار، صفحة ٦٤.

(٢) شرح تجريد العقائد، علاء الدين القوشجي، حاشية الدواني، صفحة ٥٩.

أن الماهية في الخارج تمتزج بالوجود الخارجي وفي الذهن مع الوجود الذهني من دون أي شك. ومن أجل شرح هذا الأمر يقول إنه يمكن للقوة التجريدية للعقل والإدراك أن تهتم بالماهية بشكل مجرد وبعيداً عن جميع الأوصاف والعوارض وإن يتصفها بصفة الوجود. لذا قام الدواني بحل المسألة عن طريق التخلي عن القاعدة الفرعية وتغييرها إلى قاعدة أخرى[1]؛ ولكن من الواضح أن بداهة القاعدة الفرعية وصحتها لا يمكن إنكارهما، كما أنه لا يمكن تحويلهما إلى الاستلزام أو الاستدعاء.

تعتقد فئة أن أصلاً ما من شخص حقيقي للوجود في الخارج، وبناءً على ذلك تتصف الماهية به، بل يتحقق اتصاف الماهية بالوجود بانتزاع وتجريد الذهن. لأنه ما مِن حقيقة خارجية للوجود وهو من المفاهيم الانتزاعية، إلا أن هذا التحليل ناقص بدوره لأن لزوم التقدم الوجودي للمثبت له على الثابت لا يتزعزع ويبقي كما كان. ويمكن تكرار هذا السؤال في ظرف الذهن. وقد ظنت هذه الفئة أنه مع انتقال الاتصاف من الخارج إلى الذهن سوف ينهي المشكلة. وإضافة إلى أنه يمكن إظهار المسألة «أصالة الوجود» الأصولية وحقيقة امتلاكها بل اعتبارها عين الحقيقة.

وقد تمسك القائلون بهذا الرأي بقاعدة لغوية من أجل إثبات ادعاءهم، وفي الحقيقة أنهم لجأوا إلى البرهنة اللغوية الأساسية، وهذه القاعدة اللغوية ليست أكثر من تحليل للكلمات المشتقة في اللغة. وحسب تصور هؤلاء فإن صدق لفظ مشتق على موضوع يعني اتحاد الموصوف والموضوع بمفهوم اللفظ المشتق إياه تحديداً؛ وليس أن تكون حقيقة مبدأ الاشتقاق موجودة في الصفة وإن تستند عليه.

إحدى المباحث المطروحة في الفلسفة وعلم الأصول هي أنه هل صدق المشتقات على الموصوفات والمعروضات يستلزم أن يكون مبدأ الاشتقاق

---

(١) شرح الدواني هذه القاعدة في مكانٍ آخر على هذا النحو: «ثبوت الشيء للشيء نفسه يستدعي ثبوت المثبت له». (المرجع ذاته، صفحة ١١).

موجوداً في الموصوف وأن يستند على وجود الموصوف أم أن الأمر ليس هكذا بل إنه يكفي وجود أدنى مناسبة بين الموضوع والمشتق من أجل صدق المشتق عليه وهذا لا يحتاج إلى تحقق المبدأ في الموضوع.

وحول هذا الأمر يؤمن العلامة الدواني بالشق الأخير[1]، وقد اختار رأياً كهذا حول اتصاف الماهية بالوجود؛ وبعبارة أخرى، فإنه حمل الموجود على الماهية والذي يحمل الموجود بصفته مشتقاً على الماهية، وينفي لزوم السبق الوجودي للماهية في حمل الموجود عليه ـ والذي هو مقتضى القاعدة الفرعية ـ إلا أن صدر المتألهين ومع قبوله أن صدق المشتق على الشيء لا يستلزم قيام مبدأ الاشتقاق بذلك الشيء، ولكنه يقول إنه على الأقل يستلزم تحقق المبدأ فيه[2]. على كل حال، وبناءً على كلام الحكيم السبزواري فإن معيار صدق المشتق على شيء أمرٌ دائرٌ بين القيام والتحقق، مع أن لا أحد منهما معلوم (أي إن لم تكن هناك قرينة لن تتحقق أي منهما). الزُّبدة هي أن يتحقق المبدأ في ذي المبدأ أو الموضوع على نحوٍ ما ليكون حمله عليه أمراً ممكناً. وفي باب حمل الموجود على الماهية يكون الأمر على هذه الشاكلة أيضاً وإطلاقه على الماهية من دون حصول المبدأ فيه وتحققه ليس له محل من الإعراب، لا من الناحية العقلانية ولا العرفية[3].

ومن أجل حل هذه المسألة تقول مجموعة أخرى إن حمل الموجود على

---

(١) وقد أشار صدر المتألهين إلى رأي الدواني هذا في الأسفار، ج ١، ص٥١، وكذلك في الشواهد الربوبية، ص ١٦.

(٢) يمكن ملاحظة كلام الملا صدرا في هذا الباب حيث نفى إمكانية حمل المشتق على الموصوف بدون تحقق المبدأ عليه في الجزء السادس من الأسفار، صفحة ٦٥ لا يمكن إبداء رأي قاطع حول من هو القائل بهذا الرأي الخاص في باب المشتق المربوط، هل هو لسيد المدققين أم الدواني عطفاً على منقولات الملا صدرا، لأنهم عدّوا ذلك لسيد المدققين بسبب موضع آخر في الجزء الأول من الأسفار وقد أيد الحكيم السبزواري ذلك في هوامشه (انظر كتاب الأسفار، ج ١، ص ٥٤٢ و٦٠٧ و٦٠٨ هوامش الحكيم السبزواري).

(٣) انظر كتاب الأسفار، ج٦، ص٤٧٦، هامش الحكيم السبزواري.

الماهية يعني انتساب الماهية إلى وجود حقيقي أو واجب. وبناءً على ذلك فإن الموجود مفهوم عام يحمل حقيقةً على الذات الواجب، وتستحق الماهيات الممكنة إطلاق لفظ الموجود باعتبار النسبة التي تملكها مع الوجود. وقد أجابت هذه المجموعة وهي تنفي واقعية المحمول في قضايا الهلية البسيطة، وقالت إن موجودية الأشياء ليست وصفاً حقيقياً بالنسبة إليها لتستلزم الوجود السابق للموضوع ومراعاة القاعدة الفرعية، بل تعني تحديداً انتساب الموضوع بالوجود الواجب. وبناءً على هذا الرأي فإن الذات الإلهية التي في الخارج تملك حصة من الوجود وتتحقق بذاتها، وإن موجودية الماهيات هي إمكانية من ناحية الانتساب والارتباط التي تصبح واجبة ضرورية مع الوجود الحقيقي. وعلى هذا الأساس، فإن الوجود ليس واحداً نوعياً، جنسياً، أو تشكيكياً بل هو واحد شخصي، وإن تكثر الموجودات ليست من ناحية تكثر وجودها بل بسبب تكثر ما لديها من نسب وإضافات وارتباطات معها. ومثالاً على ذلك عندما يرتبط الإنسان مع ذلك الوجود الحقيقي تتكون وجوديته، وحين ترتبط به ماهية أخرى فإن موجوداً آخر يتحقق؛ وعلى هذا المنوال نرى التكثر في الموجودات.

على هذا الأساس إن أطلق الموجود على الذات الواجبة فإنه سوف يفيد معنى الوجود، وإن أطلق على الممكنات فإنه سوف يبين نسبتها بالواجب؛ وفي الحقيقة ليس هناك أكثر من وجود واحد تنتسب إليه الماهيات الموجودة، وأنه الذات الواجبة نفسها. إذاً فإن مفهوم الموجود الذي يطلق على الواجب والممكن يملك معنى عاماً من الموجود القائم بالذات والأمر المنتسب بالوجود.

ومن هذا المنطق، للمشتق ثلاثة معان:

الأول، إطلاق المشتق على الحالات التي يكون فيها للشيء مبدأ؛ مثل العالم والذي يعني شخصاً له علم. ووفقاً لهذا التخمين فإن معنى المشتق في الحقيقة هو مبدأ لا بشرط نفسه.

الثاني، إطلاقه على الحالات التي تكون فيها «ذات النفس» مبدأ، مثل إطلاق الموجود على الواجب على أساس هذا الرأي، لأن الموجود في هذا الإطلاق

يشير إلى قيام مبدأ الاشتقاق في ذاته فقط، وفي الحقيقة عدم قيامه بالذات التي تعارضه.

الثالث، إطلاقه على الحالات التي لا تأخذ بالاعتبار مبدأ الاشتقاق فيها، بل المعنى هو الذات المتنسبة بالمبدأ من دون أن يكون المبدأ عارضاً عليها؛ مثل حمل الموجود على الممكنات بناءً على هذا الرأي، أو مثل إطلاق «تامر» و«لابن» على بائعي التمر واللبن[1].

يقول صدر المتألهين في أسفاره ضمن شرحه هذا الرأي، إن صاحب الرأي هذا ينسبه إلى «ذوق المتألهين»، ولكن هذا الكلام ليس لازمة ذوق أهل التأله، بل هناك ثلاثة إشكالات أساسية عليها:

١) لازمة هذا الرأي هي أن تملك ذات الواجب كافة الماهيات الجوهرية والعرضية، وهذا غير صحيح؛ لأن بعض الأشخاص الموجودين الذين لديهم اتحاد ماهوي مع بعضهم البعض يختلفون عن بعضهم بسبب التقدم والتأخر أو الشدّة والضعف أيضاً. ولا يمكن أن يكون مبنى هذا الخلاف أن يعود إلى نسبة وارتباط الأشخاص بالوجود الحقيقي، بهذا المعنى أن نسبة بعض الأشخاص بالوجود الحقيقي أقدم من البعض الآخر؛ لأن النسبة هي أمر عقلي من الجهة النسبية، ولا تتحقق بذاتها وأنه ما من فرق في ذات أفرادها. وإن كان هناك اختلاف فإن ذلك بسبب طرفي النسبة وليس من ذات النسبة. أحد طرفي النسبة في فرضية بحثنا هو الماهية التي لا تقتضي ذاتياً بأي علية ومعلول، لأن الماهية من جهتها ليس لديها حصول وفعلية؛ والطرف الآخر هو ذات الأحد؛ وليس له معنى حصول مبدأ الاختلافات في أي من حالات المنسوب والمنسوب إليه.

---

(١) في باب إطلاق مشتقات مثل «تامر» و«لابن» على أشخاص نقول بما أن أسس هذه المشتقات هي من أسماء الأعيان فلا يمكن تحققها في موصوفاتها، ولذلك يتطلب إطلاقها على أشخاص تحليلاً خاصاً؛ وهناك اختلاف رأي بين أصحاب الرأي، ويمكن ملاحظة تفصيله في كتاب نهاية الدراية في شرح الكفاية، لمؤلفه محمد حسين الأصفهاني، ج ١، ص ١٨٦ و١٨٧.

٢) يمكن تصور النسبة بين الواجب والماهيات المختلفة في حالتين: إحداهما النسبة الاتحادية، والثانية النسبة التعلقية؛ ولا يمكن أن يكون هناك إحدى حالتي النسبة بين الواجب والماهيات، لأن لو كانت النسبة المذكورة من فئة النسبة الاتحادية (بهذا المعنى أن يكون المنسوب والمنسوب إليه متحدين ببعضهما) فيلزمنا ثلاثة إشكالات:

أ) يصبح للواجب ماهية، ويبقى في مكانة ثابتاً، إذ إن ماهية الواجب كإنيته تماماً.

ب) لا يلزم ذو الماهية فحسب، بل يصبح من الضروري أن يكون للواجب ماهيات عديدة.

ج) إن الماهيات المختلفة الموجودة بالواجب تصبح واجبة الوجود.

إن كانت النسبة في بحثنا من فئة النسبة التعلقيه (كما ذكرت في الهليات المركبة والكان الناقصة)، يصبح من الضروري أن يكون للماهية ثبات الوجود قبل نسبتها بالواجب. وبناءً على ذلك لا يمكن أن ترتبط الماهيات بنفس ذاتها بالواجب وهكذا تصبح قابلة لإطلاق محمول باسم «الموجود».

٣) الإشكال الثالث هو، بناءً على رأي الانتساب، يصبح من اللازم أن يكون الوجود واحداً شخصياً، وإن الموجود أمر كلي يشمل أفراد عدّة أو الموجودات ذاتها. بعبارة أخرى، فإن لازمة هذا الأمر وحدة الوجود وكثرة الموجود. ويقول القائلون بذوق التأله رأياً معارضاً عن القائلين بأصالة الماهية، حيث في اعتقادهم وبناءً على أصالة ماهية الوجود فإن الممكنات انتزاعية، والوجود واجب عيني. ولكن ذوق التأله لا يعترف بذلك ولا يقول بكثرة الوجود والموجود بل بوحدة الوجود وكثرة الموجود. وقد أشكل صدر المتألهين على القسم الآخر لهذا الرأي ويعده إدعاء غير صحيح ويقول إن رأي القائلين بذوق التأله ينتهي إلى كثرة الوجود والموجود أيضاً؛ مع هذا الخلاف أنه في هذا الرأي تعد الموجودات أموراً حقيقية، والوجودات بعضها حقيقي مثل وجود الواجب وإن البعض انتزاعياً مثل وجود الممكنات. الفرق الوحيد بين هذين

الرأيين هو أن جماعة أصالة الماهية تعد الأمر الانتزاعي عبارة عن وجود الممكنات، فيما تعد فئة ذوق المتألهين الانتساب أو التعلق أو الربط أو الشيء الشبيه به انتزاعياً. وبناءً على هذا فإن مآل الرأيين شيء واحد، إذ يعتبر الاثنان موجودية الأشياء ووجودها عبارة عن معنى عقلي ومفهوم كلي ـ والذي يشمل جميع الموجوات ـ وأنه ما من خلاف بينهما؛ سواء كان منشأ انتزاع الوجود هو الماهية المنتسبة أو النسبة ذاتها، أو المعنى الاعتباري الزائد على الماهية. وبناءً على ذلك فإن إطلاق الوجود على ذات الواجب ـ وهو ليس أمراً منتسباً بالوجود، بل الحقيقة القائمة بذات ونفس الوجود المتحقق ـ سيكون بالاشتراك اللفظي أو شيء يشبه الاشتراك اللفظي[1] .

شرح صدر المتألهين في الجزء السادس من الأسفار هذا البحث بتفصيل أكثر، ويأخذ عليها عشرة إشكالات أخرى غير الإشكالات المطروحة آنفاً؛ وبناءً على كلامه فإنه ينسب هذا الرأي إلى العلامة الدواني الذي ذكر أقواله في القسم ذاته من الجزء السادس بذكر اسمه مفصلاً[2].

وفي رسالة اتصاف الماهية بالوجود يطرح إشكالين آخرين على هذا الرأي حيث يعدان الإشكالان الرابع عشر والخامس عشر على هذا الرأي. وبناءً على كلام صدر المتألهين لو كان ملاك موجودية الممكنات نفس انتسابها بالوجود الحقيقي وإن الوجود حقيقي في الواجب فقط، فإنه يتحقق في باقي الموجودات عن طريق الانتساب له أيضاً. نحن ننقل الكلام في الانتساب نفسه ونقول إن ثبوت هذا الانتساب للماهية كالنسبة بينه وبين الواجب، وأنه الفرع على الثبوت السابق للماهية قبل هذا الانتساب بالاتصاف، وأنه بحاجة إلى انتساب آخر، وهو بدوره مضطر على الانتهاء على هذا التسلسل. إضافةً إلى ذلك إن كان هناك شيء في الخارج له حصة في الوجود فهو ذات الواجب الذي يتحقق بذاته، وموجودية الماهيات هي إمكانية من ناحية الانتساب والارتباط بالوجود الحقيقي

---

(1) انظر كتاب الأسفار، ج ١، ص ٨٣.

(2) انظر كتاب الأسفار، ج٦، ص ٥٩ ـ ٦٩.

للواجب. إذن، فموجودية الممكنات ليست أكثر من نسبتها بالوجود؛ لذلك فإن وجود واحد هو ليس نوعاً جنسياً أو تشكيكياً، بل هو واحد شخصي، وإن تكثر الموجودات ليس بسبب تكثر وجودها، بل بسبب تكثر ما لديها من نسب وإضافات لذلك الوجود الواحد. إذن، فإطلاق الموجود على ذات الواجب يعني الوجود ذاته، وإطلاقه على الماهيات يعني نسبتها بالواجب. وفي الحقيقة ليس هناك أكثر من وجود تنسب إليه الماهيات الموجودة، وإن ذلك الوجود هو ذات الواجب إياه؛ لذلك فإن وجود العالم أو وجود «زيد» بمثابة إله عالم أو إله زيد[1].

يقوم الملا صدرا بعد تقديم الآراء المختلفة حول كيفية اتصاف الماهية بالوجود ونقدها، بشرح آرائه الخاصة حول هذا الموضوع ويقدم ثلاثة حلول من أجلها:

الأول: بما أن وجود العارض هو على الماهية، فيجب أن نعرف أولاً كم عدد أقسام العارض، وفي هذا النوع من العروض في أي من أقسامه يندرج الوجود. وبشكل عام يقسم العارض على قسمين: عارض الوجود وعارض الماهية. إن عارض الماهية مقوّم موضوعي أو محققه؛ مثل الفصل الذي يصبح عارض جنسه، وفي الحقيقة محقق وجود الجنس. ولكن عارض الوجود متقوم بموضوعه، ويصبح عارضاً بعد تحقق الموضوع ولذلك فهو ليس مقومه أو

---

(١) انظر رسالة اتصاف الماهية بالوجود، ص ٥٢ لقد أدخل بعض المحققين إشكالات أخرى على هذا الرأي قائلين «فيلزم من هذا أن يكون المتقرر في الأعيان أمران أصيلان: أحدهما الحق، وثانيهما ما سواه؛ وإن يكون الحق واحداً عددياً، كما لا يخفي على المتدرب بفهم أسلوب الكلام». (الأسفار، تصحيح وتعليق آيت الله حسنزاده آملي، تعليقة المصحح، ص ٣٩٨). ولكن يبدو أن الإشكال الأول على هذين الإشكالين ليس في مكانه، إذ يقول المعلق المحترم في نهاية تعليقه: «ويعيد غاية العبد أن الملا جلال الدين يتفوه بهما». في حين أن قام صدر المتألهين في الجزء السادس من الأسفار بنقل كلام الدواني بالتفصيل، ويصبح معلوماً أن هذا الرأي هو رأي الدواني. ولكن أن لا يعتبر الدواني وحدة الحق وحدة عددية فهذا أمر مسلم به، ويعد هذا لازمة كلامه وليس من الضروري أن ينتبه المرء إلى جميع لوازم كلامه.

محققه. في النوع الأول يصبح المعروض موجوداً بالعارض وبوساطته وليس قبل ذلك. ولكن في النوع الثاني يصبح العارض عارضاً بعد إتمام وجود المعروض وليس قبل ذلك. ويصدق هذا الأمر في حالة الأوصاف الانتزاعية والاعتبارية بالنسبة لموصفاتها. إن عروض الوجود على الماهية هي في النوع الأول حيث يكون فيها العارض بوجوده محقق المعروض وليس المتقوم به، ولذلك ليست هناك أي حاجة بالوجود السابق للماهية، بل على سبيل الفرض لا يمكن تحقق أمر كهذا[1].

والجواب الثاني هو أن اتصاف الماهية بالوجود ليس من نوع ثبوت الشيء للشيء أصلاً، بل هو عبارة عن ثبوت الشيء؛ وفي الحقيقة ما من اتصاف ليمكن فيه فرض القاعدة الفرعية. إذاً، فاتصاف الماهية بالوجود (عطفاً على الاستعمال المجازي والتوسعي لمفردة الاتصاف في هذا الموضوع) هو خارج عن شمول القاعدة الفرعية، وتنفيذ تلك القاعدة في بابها غير ممكن. يحاول صدر المتألهين في إدامة الجواب الثاني أن يجيب على هذا الأمر ضمن إشارته بإشكال مقدّر. والإشكال هو أنه يلزم وجود ثلاثة أشياء في كل قضية حتى يمكن انعقاد القضية وتبيين ثبوت المحمول على الموضوع، وهذه الأشياء الثلاثة هي عبارة عن ذات الموضوع، مفهوم المحمول، وثبوت المحمول الموضوع؛ وفي هذه الحالة الخاصة يجري الأمر على هذا المنوال وعلينا فرض هذه الأشياء الثلاثة لها. ويقال في الجواب إن وجود هذه الأشياء الثلاثة في القضية تتعلق بظرف انعقاد القضية وليس المصداق ومتعلق الحكم، وإن مبحثنا يرتبط بالمقام الثاني وليس بالمقام الأول.

والجواب الثالث، على حد زعمه أكثر دقة وشرافة، وهو أن الوجود في أي

(١) وقد ذكر صدر المتألهين في المشاعر هذا الجواب كما يلي: «فكان إطلاق الاتصاف على الارتباط الذي بين الماهية ووجودها من باب التوسع والتجوز، لأن الارتباط بينهما اتحادي؛ لا كالارتباط بين المعروض وعارضه والموصوف وصفته، بل من قبيل اتصاف الجنس بفصله في النوع البسيط عند التحليل العقل إياه إليهما».

شيء وأي مرتبة متحصل بالذات سواءً كان واجباً بالذات وتام الحقيقة أو ناقصاً وبحاجة إلى الواجب؛ لأن في المراتب غير الواجبة أيضاً تصبح الماهية موجودة تبعاً للوجود الموجود. لذلك فالحقيقة هي أن الوجود ليس وصفاً للماهية، بل إن هناك حقيقة واحدة فقط وهي الوجودات ذاتها، وما من أي قابل ومقبول أو وصف وموصوف. وبناءً على ذلك فإن معنى قضية مثل «الإنسان موجود» يعني أن أحد الوجودات مصداق مفهوم الإنسانية ومطابق لصدقها في الخارج، أو بعبارة أخرى أن مفهوم الإنسان أمر ثابت لهذا الوجود وإن هذا المفهوم متفرع عن ذلك الوجود أيضاً. وعلى هذا المنوال فإن العقل غير المشوّب الذي أخذ ماهية موضوع القضية بسبب أنس الذهن بالماهية ويكون متقدماً على الوجود في مقام انعقاد القضية، فإنه يعتبر هذا التقدم أمراً ذهنياً فقط ويعدّه من أبواب عكس الحمل عطفاً على نص الواقع وذلك بسبب التقدم الخارجي للوجود، ويحكم على أن التقدم الذهني للماهية على الوجود ليس تقدماً بالوجود أصلاً. يتعلق هذا التحليل بالحالات التي يكون فيها المراد من الوجود، والموجود في قضايا الهلية البسيطة إشارة إلى الحقيقة الخاصة لأي وجود؛ ولكن إذا كان مراد المفهوم وجوداً عاماً سيكون ثبوته للموضوع فرعاً على الوجود الذهني للموضوع وتحديده في العقل كما العوارض الأخرى والمفاهيم الذهنية التي لها صدق عرضي على الأشياء. ولكن مسألة الأصالة أو اعتبار الوجود ليست مرتبطة بهذا المعنى للوجود، بل تعود إلى حقيقة كل موجود وهويته. وهذه الاجابة مبتنية على قاعدة عكس الحمل في قضايا الهلية البسيطه وتغيير مكانة الموضوع والمحمول في هكذا قضايا، وبالتالي تبقي القاعدة الفرعية على قوتها كما يبقى الالتزام بلوازمه أيضاً؛ لأنه في هذا التحليل «المثبت له» هو الوجود نفسه الذي أصبح موضوع القضية، وتم تأمين ثبوته السابق أزاء الثابت أو الوصف[1].

---

(١) ذكر الحكيم السبزواري في تعليقاته على شواهد الربوبية ثلاثة أجوبة لحل مشكلة اتصاف الماهية بالوجود وهي كما يلي: (١) تنزل مرتبته أولاً ونقول إن مفاد الهلية البسيطة هو=

باستثناء نسخة الطباعة الحجرية لرسالة اتصاف الماهية بالوجود التي نُشرت باسم رسائل الملا صدرا، استخدم المصحح ٨ مخطوطات أخرى والتي سنشير إليها كالآتي:

١ . مج ١ (المخطوطة المرقمة ٢٨/ ٤٩٤٢، مكتبة مجلس الشورى الإسلامي): مكتوبة بخط شكسته نستعليق ويبدو تم تأليفها في القرن الحادي عشر وهي تشمل رسائل فلسفية عدة؛ والرسالة المذكورة هي الرسالة الثانية والعشرون من هذه المجموعة.

٢ . مر (المخطوطة المرقمة ٧، مكتبة حضرة آية الله العظمى المرعشي النجفي): والتي تمت كتابتها بخط نستعليق من قبل عبدالملك بن محمد إبراهيم البواناتي في القرن الثاني عشر (١١٢٨)، في المدرسة «الرفيعية» الإمامية في شيراز؛ ويمكن قراءة تعلقها لميرزا أبوالفضل الطهراني بتاريخ شعبان ١٣٥٤ هجري قمري على الصفحة الأولى وبختم المكتبة.

٣ . دا ١ (المخطوطة المرقمة ٣/ ٣٦٣٨، المكتبة المركزية بجامعة طهران): تمت كتابتها بخط نستعليق، وفي القرن الثاني عشر كما يبدو. لم يذكر فيها تاريخ الكتابة كما أن كاتبها غير معروف.

= ثبوت الشيء للشيء وأنه فرع على ثبوت المثبت له؛ وفي هذا الباب إذا شرحنا القضية بشكل «الوجود إنسان»، فإن الموضوع مقدّم على المحمول وجوداً بمقتضى القضية الفرعية؛ وإن كانت القضية عبارة عن «الإنسان موجود» فإننا سنعتبر تقدمها الذهني ذلك كافياً بصفة موضوع القضية وذلك للعمل بمقتضى القاعدة الفرعية. (٢) وفي الإجابة الثانية نقول كتقدم للجواب إن مفاد الهلية البسيطة هو ثبوت الشيء وليس ثبوت الشيء للشيء؛ وعلى هذا المنوال لا تصاب القاعدة بالتخصيص. (٣) وفي الإجابة الثالثة نتقدم أيضاً ونقول إن مفاد الهلية البسيطة ليس ثبوت الشيء (أي ثبوت الماهية)، بل الثبوت وحده، لأنه ليس هناك أي ثبوت للماهية وإن الوجود لن يصبح كالماهية تماماً ولا كجزء منها. حتى في المكان الذي نقول إن فلان ماهية موجودة فإن الأمر ليس هكذا أيضاً؛ لأن الأمر ليس حكاية الماهية، بل أنه حكاية الوجود. وبناءً على ذلك فإن الوجوه الثلاثة لها ترتيب مطبوع. (انظر كتاب الشواهد الربوبية، تعليق الحكيم السبزواري، ص ٣٩٧ و ٣٩٨).

٤ . مج ٢ (المخطوطة المرقمة ١٧٢٠ مكتبة مجلس الشورى الإسلامي): وهي مجموعة تشتمل على ١٩ رسالة بخط النسخ التحريري، لم يذكر فيها تاريخ كتابتها ومؤلفها، ولكن يبدو أنها كتبت في أواخر القرن الثاني عشر أو النصف الأول من القرن الثالث عشر. تعود هذه المجموعة إلى مكتبة المرحوم ميرزا طاهر التنكابني.

٥ . مج ٣ (المخطوطة المرقمة ٥٤٣٨، مكتبة مجلس الشورى الإسلامي): تمت كتابتها بخط النسخ من قبل محمد حسن الجويني الشيرازي في عام ١٢٣٧.

٦ . دف (المخطوطة المرقمة ١/٥٩٣، مكتبة دائرة المعارف الإسلامية الكبري): تمت كتابتها عام ١٢، ومؤلفها غير معروف.

٧ . دا ٢ (المخطوطة المرقمة ٣/ ٨٧٠، المكتبة المركزية لجامعة طهران): كتبت بخط تعليق من قبل محمد علي الكرمانشاهي، في عام ١٢٨٧.

٨ . مج (المخطوطة المرقمة ٢/ ١٨٦٦، مكتبة مجلس الشورى الإسلامي): لم يكتب اسم كاتبها ولا سنة تحريرها.

ومن بين المخطوطات المذكورة آنفاً اخترنا المخطوطة المرقمة ٢٨/ ٤٩٤٢ التابعة لمكتبة مجلس الشورى الإسلامي لقدمة تاريخ كتابتها، وصحة نصوصها باعتبارها المخطوطة الرئيسية؛ واستفدنا من مخطوطتي آية الله العظمى المرعشي النجفي برقم ٧٥٧٧ وجامعة طهران برقم ٣/٣٦٣٨ بصفتهما المخطوطتين الثانية والثالثة. كما أننا راجعنا المخطوطات الأخرى أيضاً.

وهناك طبعة حجرية لهذه الرسالة أيضاً نشرت في مجموعة باسم «رسائل الملا صدرا» مع رسائل أخرى، وقد تمت ملاحظتها ومراجعتها من قبل المصحح. وفي تصحيح هذا النص قام المصحح قدر المستطاع بتقييم مصادر أقوال الملا صدرا ومراجع آرائه فضلاً عن مراجعة آثاره ومصنفاته الأخرى والاستفاده منها من أجل فهمها وأحياناً توضيح وشرح مطالب النص، وأشار إليها في هوامش الصفحات.

بحمده وحسن توفيقه وبعصمته والقلوة في الخير والاهداء اما بعد فاعلم هداك الله انه

المطالب العالية ... وتختلف الآراء في باب حمل الماهية والوجود وعروضه لها فانهم نقلوا

المشهور القاعدة بان ثبوت شيء لشيء او اتصافه به او عروضه له متفرع على وجود المثبت له

والموصوف والمعروض فليس للماهية قبل الوجود وجود آخر حتى يلزم ... هذا التوجيه

عن القاعدة المذكورة وهو غير صحيح في العقليات ... لان زعم ان الاتصاف

للماهية بالوجود الخارجي هو في الذهن اذ تعرض عليه وجودها في الخارج فيكون زيد موجود

مثلا قضية ذهنية ... وكذا الاتصاف ... لا يكون الا في ظرف ...

الى معنى القضية ... ويكون مخصوصا ... على موضوع ... ذات الاتصاف

ذات الموضوع ... المحمول ... الانسان نوع والحيوان

جنس ... هذا التفصيل ... زيد موجود فانه

في الخارج حكم خارجي ... ذات الموضوع ... في الخارج لا يجب ... فانه

الذهن وايضا لا معنى لكون الشيء موجودا في ظرف الا اتصافه به في ذلك الظرف لا في ظرف

آخر ولا معنى لكون زيد ابيض في الخارج الا ثبوت البياض له واتصافه به في الخارج

لا في ظرف آخر ... ان معنى زيد ابيض في الخارج انه متصف بالبياض

في العقل ومنهم من قال ان ثبوت الوجود الخارجي للماهية متفرع على وجودها في الذهن

لا على وجودها في الخارج فقضية زيد موجود ان كانت خارجية الا ان اتصاف

موضوعها بالوجود وثبوته له متفرع على وجود المثبت له الماهية في ظرف آخر لكن

لئلا يلزم الاستثناء في القاعدة الكلية ويرد عليه انه اذا اجري الكلام في اتصافها

ليس كاشتراك المفهوم الكلي بين الافراد لان حقيقة الوجود كما قررناه في كتبنا ليس
بامر كلي ولها صورة في الذهن متحدة مع افرادها بل اشتراكها ضرب آخر من الاشتراك
لا يعرفه الا الكاملون فظهر مما ذكرنا ان مفهوم الوجود العام امر ذهني منتزع
من الموجودات بسبب الوجودات المخصوصة لها وذلك المفهوم حصص متكثرة بتكثر
الوجودات اي منه وتلك الحصص متماثلة الحقيقة في ذاتها ومع ذلك المفهوم المشترك الواحد
فيها زائد على المهيات وعلى الوجودات التي هي حصصه اليه واما الوجودات التي هي حصته فهي متخالفة
الحقائق بالشدة والضعف وكذا المهيات فانها متخالفة الحقائق لكنها معلومة الاحكام
والوجودات مجهولة الاسامي فهنا ثلاثة امور مختلفة مفهوم الوجود وحصصه المتعينة بالمخالفة
الى المهيات والوجودات التي هي حصصه المتخالفة الحقائق لمفهوم الوجود زائد داخل
في حصصه وهو نوع لها لانها افراد متماثلة متعددة بمجرد اضافة ذلك المفهوم
الى الاشياء وهما زائد ذلك المفهوم وحصصه زائدان خارجان عن الوجودات في
كل موجود واما الوجود فهو عين المهية في الواجب بمعنى ان لا مهية له [illegible] وجود وخارج
عن سائر المهيات بمعنى انه غير داخل في حدودها ولا معتبر في مفهومها لان مفهومات
جميع المهيات امور كلية تحتمل مفهوماتها الصدق على كثيرين والوجود حقيقة متشخصة
بنفسها لا يعرضها العموم والكلية كما نبهناك عليه فعلى هذا اتضح زيادة [illegible]
لكيفية ارتباط المهية بالوجود الخاص من جهة لكن ليس بينهما عارضية ومعروضية
بل الموجود والثابت في الخارج هو بالحقيقة الوجود الخاص لكل شيء [illegible] و
المهية متحدة معه [illegible] صادق عليه متحدة معه موجودة به لا بنفسها الا بمجرد
الاعتبار [illegible]

اتّصاف الماهيّة بالوجود

بسم الله الرحمن الرحيم[1]

الحمد لواهب الحياة والعقل، والصّلاة على النبيّ والأهل. أمّا بعد[2]، اعلم[3] ـ أيّدك[4] الله ـ أنّه قد اضطرب[5] الأهواء واختلفت[6] الآراء في باب اتّصاف الماهيّة بالوجود وعروضه لها؛ بناءً على القاعدة المشهورة القائلة[7] بأنّ[8] ثبوت شيء لشيء و[9]اتّصافه به أو[10] عروضه[11] له متفرّع[12] على وجود المثبت له والمعروض والموصوف، وليس للماهيّة قبل الوجود وجود آخر.

فمِن[13] قائلٍ مَن ارتكب استثناء الوجود عن القاعدة المذكورة[14]؛ وهو غير صحيح في العقليّات ـ كما لا يخفى.

ومِن قائلٍ[15] مَن زعم أنّ الاتّصاف للماهيّة[16] بالوجود الخارجي إنّما هو في الذهن، إذ لا عروض للوجود[17] لها في الخارج؛ فيكون «زيد موجود» مثلاً

---

(١) دا٢، مج٢: + وبه نستعين.
(٢) مج٢: - أما بعد.
(٣) مج١: - اعلم.
(٤) مر، دا١، دا٢، مج٢، دف: داك.
(٥) مر، دا١، دا٢، مج٢، مج٣، دف: اضطربت.
(٦) دا٢: اختلف.
(٧) آس: - القائلة.
(٨) مر، دا١، مج٢، مج٣، مج٤: إن.
(٩) دا١، دا٢، مج٢، مج٣، مج٤، دف: أو.
(١٠) مج٢: و.
(١١) مر: عرضه.
(١٢) مج٢: يتفرّع.
(١٣) مج٤: فمنهم.
(١٤) اين قول منسوب به امام رازى است.
(١٥) مج٤: ومنهم.
(١٦) مر، دا١، مج٣، مج٤، دف: اتصاف الماهيّة.
(١٧) مج٤: - للوجود.

قضيّة ذهنيّة عنده، وكذا الاتّصاف[1] بكلّ[2] وجود[3] إنّما يكون في ظرف آخر بزعمه.

ويرد عليه أنّ معنى القضية الذهنيّة ما[4] يكون لخصوص[5] الوجود الذهنيّ للموضوع[6] مدخل في اتّصاف ذات الموضوع بمبدأ المحمول وصدق مفهومه[7] عليه؛ كما في قولك: «الإنسان نوع» و«الحيوان جنس». وظاهر أنّ حمل الوجود ليس من هذا[8] القبيل[9]، وظاهر أنّ[10] الحكم بكون[11] زيد موجوداً في الخارج حكم خارجيّ، ومطابقه ومصداقه ذات الموضوع بحسب حاله في الخارج، لا بحسب حاله في الذّهن.

وأيضاً لا معنى لكون الشيء موجوداً في ظرف إلّا اتّصافه[12] به في ذلك الظرف لا في ظرف آخر؛ كما لا معنى لكون «زيد أبيض» في الخارج إلّا ثبوت البياض له واتّصافه به في الخارج لا في ظرف آخر. وهل ذلك إلّا كما يقال: إنّ معنى «زيد أبيض» في الخارج أنّه متّصف بالبياض في العقل[13]؟

ومنهم من قال: إنّ ثبوت الوجود الخارجيّ للماهيّة متفرّع على وجودها في الذهن، لا على وجودها في الخارج. فقضية «زيد موجود» وإن كانت خارجية، إلّا أنّ اتّصاف موضوعها بالوجود و[14]ثبوته له متفرّع[15] على[16] وجود المثبت له ـ أعني الماهيّة ـ في ظرف آخر كالذهن، لئلّا يلزم الاستثناء في القاعدة الكليّة.

---

(1) دف: - الاتّصاف.
(2) مج٢، دف: لكل.
(3) مج٣: - وجود.
(4) مج٢: إنّما.
(5) دف: لخصوصيّة.
(6) مج٤: - للموضوع.
(7) مر، آس: - مفهومه/ دا، مج١: + وصدقه.
(8) دا١: هذه.
(9) مج٤: + للموضوع.
(10) دا١، مج٢، مج٣: + هذا.
(11) مج٣: يكون.
(12) دا١: الاتّصاف.
(13) مج٣: - له واتّصافه... في العقل/ دف: الخارج.
(14) مج٣: - و.
(15) دف: فرع.
(16) دا١: في.

ويرد عليه أنّه إذا أجري[1] الكلام في اتّصافه بالوجود[2] الآخر أو في الظرف الآخر[3] - سواء كان ذهناً أو خارجاً -، يلزم التسلسل في الوجودات أو في الظّروف[4] والأذهان، ويلزم كون الماهيّة موجودة مرّات غير متناهية.

ومنع بطلان هذا[5] التسلسل مستنداً[6] بكونه في الاعتباريات[7] - لكون الوجود اعتبارياً، سيّما الذهنيّ - أو بكون[8] الأذهان ربما لم تكن مترتّبة، غير مجد، كما ترى.

ومنهم[9] - وهو العلّامة الدّواني -[10] قال بأنّ[11] الحق أنّ ثبوت شيء لشيء مستلزم لثبوت المثبت له، لا أنّه متفرّع عليه؛ بناءً على انتقاض القاعدة القائلة بالرعيّة عنده باتّصاف الهيولى بالصّورة مع عدم تقدّم الهيولى عليها في الوجود، ولعدم الهرب[12] عنده في[13] إشكال اتّصاف الماهيّة بالوجود إلّا بالعدول من[14] قاعدة الفرعيّة إلى الاستلزام، لئلّا يلزم التسلسل في الوجودات. لكن لمّا كان شرط اتّصاف الشيء بالشيء و[15]عروضه له أن لا يكون الموصوف مخلوطاً بالصفة، ولا المعروض مخلوطاً بالعارض، و[16] لا شك أنّ الماهيّة مخلوطة[17] بالوجود الخارجي في الخارج[18]، وكذا بالوجود الذهنيّ في الذّهن، وكذا بالوجود المطلق في نفس الأمر؛ فلا مخلص إلّا بأن يقال

---

(1) دا١، مج٣، مج٤: جرى.
(2) دا١: + بالوجود.
(3) دا١: ظرف آخر.
(4) دا١: الظرف + الآخر سواء كان ذهناً أو خارجاً.
(5) مج٢: - هذا.
(6) دا١: مستند/مج٤: مستنداً.
(7) مر، مج٢، دف: الاعتبارات.
(8) دا٢: يكون/مج٣ تكون.
(9) دف: + من.
(10) رك؛ شرح تجريد العقائد، قوشچی، حاشية دوانی، ص ١١ و٥٩.
(11) مج٤: إنّ/دا١: - بأنّ.
(12) مر، دا١، مج٢، آس: المهرب.
(13) مج٤: من.
(14) مج٤: عن.
(15) دا٣: أو.
(16) مر، مج٢: - و.
(17) دا٢: للماهيّة المخلوطة.
(18) مج١: - الخارج/ دا١: بالخارج.

حسبما أفاده: إنّ للعقل أن يأخذ الماهيّة غير مخلوطة[1] بشيء من الوجودات[2] معرّاة عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار ـ ويصفها بالوجود. فهذا النحو من الوجود ظرف[3] للاتّصاف به، و[4]هو نحو من أنحاء وجود الماهيّة في نفس الأمر.

قال: لا يقال: هذا النحو من الوجود متقدّم على سائر الاتّصافات، فلو اعتبر التقدّم، لتمّ الكلام؛ لأنّا نقول: ظاهر أنّ هذا النحو لا تقدّم[5] له[6] على نفسه والاتّصاف بهذا النحو في[7] هذا النحو، فلا يصحّ اشتراط التقدّم.

أقول: يمكن تتميم هذا الكلام على اشتراط التقدّم وقاعدة الفرعيّة ـ كما ذكرناه[8] في الأسفار الأربعة[9] ـ بأنّ اعتبار الماهيّة في ذاتها معرّاة عن كافة الوجودات ومجرّدة عن جميع العوارض ـ حتى عن هذا الاعتبار ـ ليس بحسب المفهوم ثبوتاً لصفة[10] الوجود لها، بل سلباً لكلّ وجود ولكلّ[11] صفة عنها. فلا يستدعي هذا التجريد ـ بما هو تجريد عن[12] الوجودات وسائر العوارض ـ ثبوتاً[13] للماهيّة[14] أصلاً، إلّا بعد ملاحظة أنّ هذا التجرّد والتعرّي نحو من الخلط والتلبس؛ وهذه ملاحظة أخرى غير ملاحظة[15] التجرّد.

فالمنظور إليه في تلك الملاحظة ليس إلّا سلب الوجودات عنها بما هو سلب عنها، لا بأنّ ذلك السلب أيضاً له نحو من[16] الثبوت. فلو لوحظت هذه

---

(١) دا١: مخلوط.

(٢) مج٢: الموجودات.

(٣) مج٤: طرف.

(٤) دا١: - و.

(٥) مج٣: لا يقدّم.

(٦) مج٤: - له/ دا١: + أعني الفرعيّة/ عبارت «أعني الفرعيّة» در نسخهٔ اصل در حاشيه نوشته شده است.

(٧) مج٤: من.

(٨) دف: ذكرنا.

(٩) ر. ك: الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٢٩٥.

(١٠) مج٣: بصفة.

(١١) دف: كل.

(١٢) مر، مج٢: - الوجود لها... تجريد عن.

(١٣) مج، مر، دا، مج٢، دف، ها٢: ثبوت.

(١٤) دف: الماهيّة.

(١٥) دا١: - أخرى غير ملاحظة.

(١٦) دف: - من.

الملاحظة بملاحظة أخرى، أو[1] اعتبر أنّ تجرّد الماهيّة في ذاتها عن كل وجود أيضاً[2] ضرب من الوجود وضرب من التلبّس لها بهذا التجرّد، فعند ذلك و[3]إن لزم الاستدعاء لثبوت الماهيّة، ولكن لم يلزم[4] من ذلك[5] محذور ولا تسلسل، لأنّه ينقطع بانقطاع ملاحظة العقل.

بل نقول: نفس هذا التجرّد خلط بالتجرّد، لا[6] خلط بالتلبّس حتى يحتاج إلى تجريد آخر؛ ونفس هذا السلب فرد ثبوت[7] السلب، لا ثبوت أمر آخر حتى يحوج[8] إلى تقدّم ثبوت آخر للموضوع. وهذا كما[9] يقال: إنّ الهيولى قوّة وجود الصورة وسائر الأشياء للجسم، فتغاير فعليّة الصّورة وغيرها؛ فيتركب الجسم من القوّة والفعل، أعني الهيولى والصّورة. فإذا قيل: إنّ تلك القوّة أيضاً[10] أمر ثابت لها بالفعل، فلزم[11] تركّب الهيولى أيضاً من قوّة وفعل، وهكذا ينجرّ الكلام في قوّة[12] القوّة وفعليّتها إلى غير النّهاية؛ يجاب بأنّ فعليّة القوة لا تحتاج إلى قوّة أخرى، لأنّ فعليّة القوّة عين القوّة لا أمراً زائداً عليها. ولهذا نظائر أخرى، كتقدّم أجزاء الزّمان وتأخّرها، حيث لا يحتاج إلى زمان آخر؛ وككون[13] النّور منيراً، والوجود موجوداً، والوحدة واحداً، والمقدار متقدّراً؛ لأنّ جميع هذه الأوصاف غير زائدة على موصوفاتها إلّا بمجرّد[14] الاعتبار.

ومنهم من قال: ليس للوجود فرد حقيقي في الخارج، ولا للماهيّة اتّصاف حقيقيّ به؛ بل اتّصافها به بضرب[15] من الانتزاع. لأنّ الوجود من الانتزاعيّات، ومصداق الحمل في قولنا: «زيد موجود» نفس هوّية زيد، من غير أن يكون

---

(1) مج٣: و.
(2) مر، مج٢: - أيضاً.
(3) مج٣: أو.
(4) مج٣: لا يلزم.
(5) مر، دا١: + أيضاً.
(6) مر: الا.
(7) مر، مج٢: ثبوته.
(8) دف: يخرج.
(9) دف: هكذا.
(10) دف، مج٤: - أيضاً.
(11) مر، دا١، مج٢، دا٢، دف: فيلزم.
(12) دا: - قوّة.
(13) مر، دا١، مج٢: لكون.
(14) مج٤: - بمجرد.
(15) مج٢: لضرب.

هناك[1] الأمر[2] المسمّى بـ«الوجود». والفرق بين حمل الذّاتيات على شيء وحمل الوجود عليه هو أنّ ملاحظة[3] الذّات[4] كافية في حملها؛ وأمّا في حمل الوجود على الممكن، فيحتاج ـ لكونه طبيعة إمكانيّة ـ إلى[5] ملاحظة[6] أمر آخر، كانتسابه إلى جاعل أو[7] ترتّب أثر عليه؛ من غير أن يدخل ذلك الأمر في مصداق الحكم ومطابق الحمل.

أقول: وهذا أيضاً غير مجد. فإنّ ثبوت شيء لشيء ـ سواء كان من الانتزاعيّات الذّهنية أو من الانضماميّات الخارجية ـ متفرّع على ثبوت المثبت له في ظرف الاتّصاف بحكم البديهة، من غير استثناء شيء من الأوصاف والعوارض.

ومنهم من قال: إنّ الماهيّة لا اتّصاف لها[8] بالوجود، لا خارجاً ولا ذهناً؛ إذ ليس لها[9] تحقّق، لا في الخارج ولا في الذّهن. وإنّ مناط صدق المشتقّ على شيء وحمله عليه اتّحاده بمفهوم المشتقّ، لا قيام مبدأ الاشتقاق[10] به؛ ومفهوم كلّ مشتقّ ليس إلّا معنًى بسيطاً، يُعَبَّر عنه بالفارسية[11] بمثل «هست» و«دانا» و«بينا»[12] و«سفيد» و«سياه» وأمثالها[13]. فلا عروض للوجود أصلاً على الماهيّة؛ ومعنى كون الوجود[14] عارضاً[15] للممكن أنّه محمول عليه خارج عن[16] ماهيّته ليس بذاتيّ له.

ومنهم من قال: إنّ موجوديّة الأشياء الممكنة عبارة عن انتسابها إلى الوجود

---

(1) مج٤: هنا.
(2) مر: لأمر.
(3) مج٤: ملاحظته.
(4) مج٤: - الذّات.
(5) مر: - إلى.
(6) دف: - ملاحظة.
(7) مج٢: و.
(8) مج١، مر، دا١، دا٢، مج٢، مج٣، دف: له.
(9) همة نسخه ها: له.
(10) مج١، دا١، مر، مج٢، مج٣، دا٢، دف: اشتقاق.
(11) مر، دا١، دا٢، مج٢: في الفارسية.
(12) مر، دا١، دا٢، مج٢، دف: توانا.
(13) مج٤: - أمثالها.
(14) مر، دا١، دا٢، دف: الموجود.
(15) دا١: عارض.
(16) دا١: - من.

الحقيقيّ الواجبيّ، وهو موجود بنفسه من غير قيام حصّة من الوجود[1] به. فالوجود جزئيّ حقيقيّ، والموجود مفهوم كليّ صادق على ذلك الوجود[2] وعلى الماهيّات الممكنة؛ ومعيار ذلك ترتّب الآثار على شيء. ونسبوا هذا المذهب إلى[3] أذواق[4] المتألهين[5] حاشاهم عن ذلك وقد أبطلناه في كتبنا[6] وحقّقنا مذهبهم في وحدة حقيقة الوجود بما لا مزيد عليه.

على أنّا ننقل الكلام إلى كيفيّة اتّصاف الماهيّة بذلك الانتساب الذي هو مناط موجودية الممكنات. فإنّ[7] ثبوت هذا الانتساب[8] للماهيّة لأنّه نسبة بينها[9] وبين الوجود الواجب ـ متفرّع على ثبوتها قبل هذا[10] الانتساب أو[11] الاتّصاف، فيحتاج إلى انتساب آخر على هذا التوجيه، فيعود التسلسل في الانتسابات[12]. وبالجملة موجوديّة الماهيّة إن كانت عبارة عن ذلك الانتساب، فيحتاج[13] الماهيّة في اتّصافها به وثبوته لها إلى موجوديّة أخرى[14]؛ فيتسلسل أعداد الموجوديّة، سواء عبّر عنها بالوجود[15] أو الانتساب[16] أو[17] بشيء آخر، وسواء كان الوجود صفة انضماميّة أو أمراً[18] انتزاعيّاً مصدريّاً. على أنّ التفرقة ضروريّة[19] عند كلّ عاقل بين إله زيد وعمرو ووجودهما[20]، وتحصيل مذهب العرفاء بهذا التوجيه من قبيل[21] الاستسمان بالورم.

---

(١) مر، دا، مج١: من الوجوديّة.

(٢) مج٢: - الوجود.

(٣) مر، دا١: في.

(٤) مج٤: ذوق.

(٥) ر. ك: ثلاث رسائل، جلال الدين الدواني، ص ١٦٨.

(٦) ر. ك: الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٨٤ ـ ٨٦ و٢٩٦.

(٧) مر، مج٢: قال.

(٨) دا١: انتساب.

(٩) دا: بينهما.

(١٠) مج٣: - هذا.

(١١) دف: إذ.

(١٢) دا١: الانتساب.

(١٣) مر، دا١، مج٢: يحتاج.

(١٤) مر، دا١، دا٢، مج٢، دف: + بانتساب آخر.

(١٥) مر، مج٢: بالموجود.

(١٦) دا١، دا٢: بالانتساب.

(١٧) دا١: - أو.

(١٨) مج٣: - أمر.

(١٩) دا٢، دف: ضرورة.

(٢٠) ر. ك: همان، ج ١، ص ٢٩١.

(٢١) مج٣: قبل.

هداية[1]

و[2]اعلم[3] أنّ لنا في تصحيح هذا المرام وتنقيح هذا المقام ـ الذي تزلزلت فيه الأقدام[4] وتحيّرت في إدراكها أفهام الأنام[5] ـ وجوهاً أخرى غير ما ذهبت إليه هؤلاء الأقوام وذكروه في المتداولات من كتب الحكمة والكلام.

[الوجه][6] الأوّل: إنّ العارض على قسمين: عارض الماهيّة، وعارض الوجود. مثال الأوّل عروض الفصل للجنس وعروض التشخّص للنوع؛ ومثال الثاني عروض السواد للجسم وعروض الفوقيّة للسماء. وخاصية[7] الأوّل أنّ المعروض يصير بالعارض موجوداً، لا قبله؛ فإنّ حصّة الجنس ـ كالحيوان ـ يصير بفصله المقسم ـ كالنّاطق ـ موجودة بالفعل، لا قبله، وكذا حصّة النوع تصير موجودة بما يتشخّص[8] به. وخاصية الثاني عكس ذلك؛ فإنّ السّواد العارض لزيد ـ مثلاً ـ يصير به موجوداً[9]، ولا يصير زيد[10] به[11] موجوداً، بل يصير به[12] أسود لا غير. وكذا الحكم في الانتزاعيّات والاعتباريّات؛ فإنّ الفوقيّة والعمى وغيرهما تصير موجودة بضرب من الوجود بسبب وجود[13] معروضاتها.

إذا تقرّر هذا، فنقول: عروض الوجود للماهيّة من قبيل[14] القسم الأوّل الذي معروضه[15] نفس الماهيّة من حيث هي هي[16] التي بهذا الوجود تصير

---

(1) مر، مج٢: - هداية.

(2) مج٤: - و.

(3) دا١: - واعلم.

(4) مج١، مج٣، مج٤: - فيه الأقدام.

(5) مج٣: - الأنام.

(6) همة نسخه ها: الوجه.

(7) مج٢: خاصة.

(8) دا١: بالتشخّص.

(9) دف: - يصير به موجوداً.

(10) مج٤: - زيد.

(11) مج٣: - به.

(12) دف: - به.

(13) مج١: وجودات.

(14) مر، دا١: قبل.

(15) دا٢: معروضيّة.

(16) دا٢، دف: - هي.

موجودة لا قبله، وتصير به ذات[1] حصّة من الوجود لا بشيء آخر؛ بل الوجود في الحقيقة عين التشخّص، كما هو مذهب المحقّقين كالفارابي والقدماء من الحكماء[2]. فإنّ[3] الموجوديّة المصدريّة نفس المتشخّصية، والوجود بمعنى[4] ما به الموجوديّة عين التشخّص بمعنى ما به المتشخّصيّة؛ والفرق بينهما بمجرد الاعتبار والمفهوم.

ولست أقول: إنّهما[5] مترادفان لفظاً، متّفقان مفهوماً؛ بل أقول: هما بحسب الذات والهويّة شيء واحد بلا تغاير. وهذا كما يقال: الوجود خير محض؛ أي حقيقة ما هو الخير بالذّات هي[6] بعينها حقيقة ما هو الوجود[7]، وإن كان مفهوم الخير غير مفهوم الوجود، إذ ليسا مترادفين.

فقد ظهر أنّ عروض الوجود[8] للماهيّة واتّصاف الماهيّة بالوجود ليس عروض صفة لأمر موجود[9]، ولا اتّصاف[10] أمر[11] موجود[12] في ذاتها بصفة، حتى يفتقر موضوع ذلك إلى تقدّم الوجود.

الوجه الثاني[13]: إنّ اتّصاف الماهيّة بالوجود اتّصاف بثبوتها[14]، لا ثبوت شيء[15] لها. وثبوت الوجود لها عبارة عن ثبوت نفسها، لا ثبوت شيء غيرها لها[16]. والمقدّمة القائلة[17] المشهورة هي أنّ ثبوت شيء لشيء متفرّع على ثبوت ذلك الشيء[18]، لا أنّ ثبوت شيء[19] في نفسه متفرّع على ثبوت[20] ذلك الشيء

---

(1) دا١: بذات.
(2) مر، مج٢: - الحكماء.
(3) دا٢: قال.
(4) مج٣: معنى.
(5) مج٢: إنها.
(6) مج٢: هو.
(7) مر، دا١: الموجود.
(8) مر، دا١: الموجود.
(9) مج٤: + في ذاته.
(10) مر، مج٢: لاتّصاف.
(11) مج٤: ماهيّة.
(12) مج٤: موجودة.
(13) مج٢: - الوجه الثاني.
(14) مر، دا١، مج٣: ثبوتها.
(15) دا١: + غيرها.
(16) دف: ٨ وثبوت الوجود... غيرهال ها.
(17) دا١: القائل.
(18) مج١، مر، دا٢، مج٣، دف: - الشيء.
(19) مج٢: الشيء.
(20) دا٢، دف: - ثبوت.

في نفسه[1]. فمفاد قولنا: «زيد موجود»[2] هو وجود زيد، لا وجود شيء آخر لزيد.

وما قيل من[3] أنّ كل قضيّة لا بدّ لها من ثلاثة أمور: ذات الموضوع، ومفهوم المحمول، وثبوته للموضوع؛ فذلك[4] بحسب أجزاء القضيّة واعتبارات الأطراف بحسب المفهوم، لا بحسب مفاد الحكم ومصداق القضيّة. فإنّه إذا قيل: «زيد زيد»[5]، فهو من حيث مفهوم القضيّة وإنّه حكم من أمرين، لا بدّ له من اعتبار أجزاء ثلاثة هي الطّرفان والرّابطة، وليس كلامنا فيه. إنّما الكلام في ما يدخل في مصداق هذا الحكم أو لم[6] يدخل[7].

فبعض الأحكام ممّا ليس يتحقّق فيه إلّا ذات الموضوع فقط، كقولنا: «زيد زيد»[8] و«زيد حيوان»، لأنّ الطّرفين فيهما شيء واحد بالذّات ماهيّة ووجوداً[9]؛ لا[10] وجوداً[11] فقط، ومن هذا القبيل «زيد موجود»، فإنّ مصداقه ماهيّة الموضوع ووجوده لا غير.

والمحمول إذا كان نفس الوجود، فلا حاجة في ارتباطه بالموضوع إلى رابطة أخرى؛ لأنّ جهة الاتحاد والربط هو الوجود ليس إلّا. فإذا حمل غير الوجود على موضوع، فاحتيج إلى وجود يقع به الربط بينهما؛ وأمّا إذا حمل الوجود، فلا حاجة إلى وجود آخر[12] يصير رابطة بينهما.

قال الشيخ في بعض كتبه: «فالوجود الّذي للجسم[13] هو موجوديّة الجسم؛ لا كحال البياض و[14] الجسم في كونه أبيض، لأنّ الأبيض[15] لا يكفي فيه البياض والجسم». (انتهى).

---

(١) مج١، مج٢، مج٣: + لا أن ثبوت شيء في نفسه متفرّع على ثبوت ذلك الشيء.
(٢) دف: موجود زيد.
(٣) مج٢: - من.
(٤) مج٣: وذلك.
(٥) دف: زيد موجود.
(٦) مج١، مج٣: - أو لم.
(٧) مج٤: مدخل.
(٨) دا١: - زيد/مج٤: - فهو من حيث... زيد.
(٩) دا١: وجود.
(١٠) مر، مج٢، دا٢، دف: أو/ دا١: - لا.
(١١) مج١، مج٣، مج٤، دا١: - وجوداً.
(١٢) دا١: الآخر.
(١٣) دا١: في الجسم.
(١٤) دف: في.
(١٥) دا١: - لأن الأبيض.

ومعناه أنّه لا بدّ في صدق الحمل لكل محمول غير الوجود من[1] أمور ثلاثة: وجود الموضوع، ومفهوم المحمول، ووجوده في الموضوع، الذي هو منشأ الرّابطة[2]. وأمّا إذا جعل الوجود[3] محمولاً، فيكفي فيه الموضوع ونفس المحمول الّذي هو وجوده لا وجود[4] شيء آخر له.

وقال أيضاً في التعليقات:

> وجود الأعراض في أنفسها[5] وجودها في موضوعاتها. سوى أنّ العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفاً لها، لحاجتها إلى الوجود حتى تصير[6] موجودة، واستغناء الوجود[7] عن الوجود حتى يكون موجوداً، لم يصحّ أن يقال: وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه؛ بمعنى[8] أنّ للوجود وجوداً، كما يكون للبياض وجود؛ بل بمعنى أنّ وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه، وغيره من الأعراض وجوده في موضوعه[9] وجود ذلك الغير. (انتهى كلامه[10]).

الوجه الثالث[11]: وهو أنفس من الأوّلين وأحكم وأولى. وهو أنّ الوجود في كلّ شيء موجود بذاته متحصل بنفسه؛ سواء كان واجباً بالذّات لكونه تام[12] الحقيقة غير[13] متناهي الشّدة والكمال، أو غيره لكونه ناقصاً معلولاً مفتقراً إليه في ذاته مجعولاً بنفسه مفاضاً بذاته من الوجود الحقّ متعلقاً به،

---

(1) مج٤: - من.
(2) دف: الرّبط.
(3) مج٤: الموجود.
(4) مج٣: - وجود.
(5) دا١: نفسها.
(6) دف: يكون.
(7) مج٣: الموجود.
(8) دف: لا بمعنى.
(9) دف: - نفس وجود... موضوعه مج١: + و.
(10) مج٢، مج٤: - كلامه.
(11) مج٢: - الوجه الثالث.
(12) دف: ام.
(13) دا٢: - غير.

ومعناه أنّه لا بدّ في صدق الحمل لكل محمول غير الوجود من[1] أمور ثلاثة: وجود الموضوع، ومفهوم المحمول، ووجوده في الموضوع، الذي هو منشأ الرّابطة[2]. وأمّا إذا جعل الوجود[3] محمولاً، فيكفي فيه الموضوع ونفس المحمول الّذي هو وجوده لا وجود[4] شيء آخر له.

وقال أيضاً في التعليقات:

> وجود الأعراض في أنفسها[5] وجودها في موضوعاتها. سوى أنّ العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفاً لها، لحاجتها إلى الوجود حتى تصير[6] موجودة، واستغناء الوجود[7] عن الوجود حتى يكون موجوداً، لم يصحّ أن يقال: وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه؛ بمعنى[8] أنّ للوجود وجوداً، كما يكون للبياض وجود؛ بل بمعنى أنّ وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه، وغيره من الأعراض وجوده في موضوعه[9] وجود ذلك الغير. (انتهى كلامه[10]).

الوجه الثالث[11]: وهو أنفس من الأوّلين وأحكم وأولى. وهو أنّ الوجود في كلّ شيء موجود بذاته متحصل بنفسه؛ سواء كان واجباً بالذّات لكونه تام[12] الحقيقة غير[13] متناهي الشّدة والكمال، أو غيره لكونه ناقصاً معلولاً مفتقراً إليه في ذاته مجعولاً بنفسه مفاضاً بذاته من الوجود الحقّ متعلقاً به،

---

(1) مج٤: - من.
(2) دف: الرّبط.
(3) مج٤: الموجود.
(4) مج٣: - وجود.
(5) دا١: نفسها.
(6) دف: يكون.
(7) مج٣: الموجود.
(8) دف: لا بمعنى.
(9) دف: - نفس وجود... موضوعه مج١: + و.
(10) مج٢، مج٤: - كلامه.
(11) مج٢: - الوجه الثالث.
(12) دف: ام.
(13) دا٢: - غير.

ونسبته إليه[1] نسبة الضَّوء إلى المضيء، ونسبته إلى الماهيّات نسبة الضَّوء إلى المستضيء. فكما أنّ الضَّوء بذاته مضيء، وغيره به يصير مضيئاً؛ كذلك الوجود في كلّ مرتبة ولكل ماهيّة موجود بذاته، ويصير الماهيّة[2] به موجودة. فقولنا: «الإنسان موجود» معناه أنّ وجوداً من الوجودات مصداق لمفهوم[3] الإنسانيّة في الخارج ومطابَق لصدقه. فبالحقيقة مفهوم الإنسان ثابت لهذا الوجود، و[4]ثبوته متفرّع عليه بوجه؛ لأنّ الوجود هو الأصل في الخارج، والماهيّة تابعة له اتّباعَ الظلّ للشخص.

هذا إذا[5] كان المنظور إليه هو حقيقة نحو خاصّ من الوجود. وأمّا إذا كان المنظور إليه هو مفهوم الوجود العام ومفهوم الموجود[6] المطلق، فهو كسائر العوارض والمفهومات الذّهنيّة التي تصدق على الأشياء صدقاً عرضياً، ويكون ثبوتها للموضوعات متفرّعاً على وجودها[7] وتعيّنها عند العقل. لكن ليس ما يوجد به ماهيّة كل شيء ويطرد به العدم عن نفسها هو هذا المفهوم الكليّ العام الذي هو كسائر المفهومات الذّهنيّة خارجة عن حقيقة كل شيء؛ بل ذلك عبارة عن حقيقة كلّ موجود بما هو موجود[8] وهويّته الّتي بها يكون حاصلاً[9] في الأعيان. وهي في كلّ موجود[10] أمر خاصّ موجود بذاته[11]، لا بعروض حصّة[12] من الوجود المطلق؛ ومتعيّن بذاته، لا بعروض حصّة من مفهوم التعيّن.

---

(١) دا: - ونسبته إليه.
(٢) دا١: ماهيته.
(٣) دا١: المفهوم.
(٤) دا١: - و.
(٥) دا١: - إذا.
(٦) مج٢، مج٤، دف: الوجود.
(٧) مج٤: ثبوتها.
(٨) مج٢: - بما هو موجود.
(٩) مر، مج٢: حاصل.
(١٠) دا١: - موجود.
(١١) دا١: بالذات.
(١٢) مر، مج٢: - حصّة.

فصل[1]

لو[2] أردت زيادة توضيح، فاعلم أنّ جمهور[3] المتأخّرين ذهبوا ـ وفقاً لمذهب القدماء من الحكماء، إلّا شِرذِمة من أتباع[4] أبي الحسن الأشعري[5] ـ إلى أنّ الوجود مفهوم واحد مشترك المعنى[6] بين الموجودات، زائداً في التّصور على الماهيّات. ولمّا كان في تحصيل كيفيّة هذه الزيادة نوع غموض شديد، ذهب بعضهم ـ بل أكثر المتأخّرين ـ إلى أن ليس للوجود حقيقة في الخارج، بل الواقع في الخارج هي الماهيّة[7] لا غير؛ وأمّا الوجود، فهو أمر اعتباريّ ذهنيّ من المعقولات الثانية والمفهومات الذّهنية ولا حصول له في الخارج، وإلّا لكان لحصوله[8] حصول آخر، وهلمّ جرّاً، فيلزم التسلسل في الوجودات. وأيضاً لو كان له[9] ثبوت للماهيّة، لكان ثبوته لها متفرّعاً[10] على ثبوتها سابقاً على ثبوت الوجود لها، بناءً على القاعدة المقرّرة المشهورة؛ فننقل[11] الكلام في ثبوت ذلك الثّبوت، ويتسلسل.

فحكم جماعة[12] من أهل التمييز منهم[13] أنّ مفهوم الوجود لا يتعدّد في الخارج ولا يتكثّر في ذاته، بل إنّما تعدّده وتكثّره ـ كسائر المعاني النسبيّة[14] والانتزاعيّة ـ بتبعيّة تكثّر ما نسب[15] إليه من الأشياء؛ فيصير حصّة حصّة[16] بإضافته إلى الأشياء، كأبوّة زيد وأبوّة عمرو[17] وأبوّة بكر، لا كحال بيض

---

(1) مر: - فصل.
(2) مج٤: ولو.
(3) مر، مج٢: الجمهور.
(4) دا٢: أصحاب.
(5) مر، دا١، مج٢، دا٢: بالمعنى.
(6) ر. ك: شرح المواقف، ج ٢، ص ١٢٧.
(7) دا٢: الماهيّات.
(8) مج٤: له/ دا١: لحصول.
(9) مج٤: للوجود.
(10) مج٢: متفرع/ مج٤: فرعاً.
(11) دف: فينقل.
(12) ر. ك: شرح المقاصد، التفتازاني، ج ١، ص ٢٣٢ و٣٣١.
(13) مر، دا١، مج٢: بينهم.
(14) دا: - أن مفهوم الوجود. . . النسبية.
(15) مر، دا١، مج٢: نسبت.
(16) دا: - حصة.
(17) دف: - أبوة عمرو.

ثلج[1] وبياض عاج[2]. فوجودات الأشياء هي هذه الحصص عند هؤلاء القوم. فهذه الحصص مع ذلك المفهوم العام الدّاخل فيها خارجة عن ذوات الأشياء الواقعة في الأعيان، زائدة[3] ذهناً وخارجاً.

وأمّا الذي هدانا الله إيّاه وما كنّا[4] لنهتدي لولا أن هدانا الله[5] ـ وظنّي أنّه بعينه[6] مذهب السابقين الأوّلين من المهاجرين الّذين هاجروا من دار الطبيعة إلى دار القدس، والأنصار لدين الحقيقة والحق، و[7]الّذين[8] اتّبعوهم بإحسان، ﷺ ـ هو أنّ[9] للوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات[10]، والوجودات[11] حقائق متخالفة بأنفسها متكثّرة بذواتها، لا بمجرد عارض الإضافة لتكون متماثلة الأفراد متّفقة الحقيقة؛ إلّا أنّ اختلاف حقائق الوجودات ليس بمعانٍ ذاتيّة داخلة فيها ـ كالفصول ـ أو[12] بضمائم[13] مأخوذة معها ـ كالمصنّفات[14] والمخصّصات ـ، بل اختلافها بكماليّة ونقص في[15] نفس طبيعة الوجود وسنخ حقيقته البسيطة المتّفقة الأصل والسّنخ بين الموجودات[16]. فإنّ التّفاوت بالشدّة والضّعف والاختلاف بالكمال والنّقص تفاوتٌ واختلافٌ في نفس ما به الاشتراك والاتّفاق؛ وهذا[17] كطبيعة[18] النّور المشترك بين الأنوار المختلفة بالأشدّ والأضعف والأكمل والأنقص، وكطبيعة العدد المشترك بين الأعداد المتفاوتة بالأزيد[19] والأقل، والتفاوت بنفس ما به الاتفاق.

واعلم أنّ اشتراك حقيقة الوجود بين الوجودات ليس كاشتراك المفهوم[20]

---

(1) مج٣: الثلج.
(2) مج٤: العاج.
(3) مر، دا١، مج٢: + عليها.
(4) مج٤: لم نكن.
(5) مأخوذ از آية شريفه ٤٣ از سورة اعراف.
(6) دا١: أن بعينه.
(7) مج٤: - و.
(8) دا٢: + هم.
(9) دا١: - ان.
(10) مر، مج٢، دا١: الموداث.
(11) دا: - والوجودات.
(12) مر، مج٢: و.
(13) مج٤: ضمائم.
(14) مج، مج٣: كالمضيفات.
(15) دا١: - نقص في.
(16) مج٤: الوجودات.
(17) مج٤: هكذا.
(18) دا١: طبيعة مج٣: الطبيعة.
(19) مج٣: بأزيد.
(20) مج٤: - المفهوم.

الكلي بين الأفراد؛ لأنّ حقيقة الوجود ـ كما قرّرناه في كتبنا[1] ـ ليس بأمر كليّ، ولا لها صورة في الذّهن متّحدة مع أفرادها؛ بل اشتراكها ضرب آخر من الاشتراك، لا يعرفها إلّا الكاملون.

فظهر مما ذكرنا أنّ مفهوم الوجود العام أمر ذهنيّ منتزع[2] من الموجودات[3] بسبب الوجودات المقوّمة[4] لها، ولذلك المفهوم[5] حصص متكثّرة بتكثّر الوجودات الخاصة، وتلك الحصص متماثلة المعاني. وهي مع ذلك المفهوم المشترك الداخل فيها زائدان على الماهيّات وعلى الوجودات الخاصة أيضاً. وأمّا الوجودات الخاصة، فهي متخالفة الحقائق بالشّدة والضّعف؛ وكذا الماهيّات، فإنّها[6] متخالفة المعاني؛ لكنّها معلومة الأسامي، والوجودات مجهولة الأسامي.

فهناك أمور ثلاثة: مفهوم الوجود، وحصّته المتعيّنة بإضافته إلى الماهيّات، والوجودات الخاصة المتخالفة الحقائق. فمفهوم الوجود ذاتيّ داخل في حصصه وهو نوع لها، لأنّها أفراد متماثلة متعدّدة بمجرّد إضافة ذلك المفهوم إلى الأشياء. وهما[7] ـ أي ذلك المفهوم وحصّته ـ زائدان خارجان عن الوجود الخاص لكل موجود. وأمّا الوجود، فهو عين ماهيّة الواجب، بمعنى أن لا ماهيّة له إلّا الوجود؛ وخارج عن سائر الماهيّات، بمعنى أنّه غير داخل في حدودها ولا معتبر في مفهومها. لأنّ مفهومات جميع الماهيّات أمور كليّة، يحتمل مفهومها الصدق على كثيرين[8]؛ والوجود حقيقة متشخّصة بنفسها، لا يعرضها العموم[9] والكلّية، كما نبّهناك عليه.

---

(١) ر. ك: الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٦٨؛ الشواهد الربوبية، ص ٧.

(٢) دا٢، مج٤: ينتزع/ مج٣: انتزع.

(٣) مج١، مج٣، مج٤، دا٢: الوجودات.

(٤) دا٢: لمفهومة.

(٥) مج٤: - المفهوم.

(٦) مج٣: فإنه.

(٧) مج٢: هي.

(٨) دا١: الكثيرين.

(٩) دا١: أو.

فعلى هذا اتّضح زيادة اتّضاح[1] لكيفيّة ارتباط الماهيّة بالوجود الخاص من جهة أن ليس بينهما[2] عارضيّة و[3]معروضيّة. بل الموجود[4] الثّابت في العين هو بالحقيقة الوجود الخاص لكلّ شيء شيء؛ والماهيّة معنى كلّي، صادق عليه، متّحدة معه، موجودة[5] به لا بنفسها - إلّا بمجرّد الاعتبار[6].

* * *

(1) مج١، مج٢، دف: إيضاح/ دا١: أيضاً.

(2) دا١، دا٢: كيفيّة.

(3) مج٢: + لا.

(4) مر، مج٢، دا٢، دف: + و.

(5) مج٤: لوجوده.

(6) دا١: + تمّت الرّسالة الموسومة باتّصاف الماهية بالوجود من تصانيف صدر الملّة والدّين صدر الدين محمد/ دا٢: + بعون الله وحسن توفيقه شرف اتمام پذيرفت/ مج٣: + تمّت الرسالة الشريفة بعون الله تعالى/ مج٤: + والحمد لله أولاً وآخراً والصلاة على محمد وآله الأخيار/ دف: + تمت بعون الله الملك الجبّار

التشخّص

المقدمة

إن مسألة التشخص التي طرحت في الكتب الفلسفية في ذيل مسألتي «الكلية والجزئية» والمذكورتين في ذيل المباحث المتعلقة بالماهية، هي إحدى القضايا الفلسفية المهمة، كما أنها منشأ ظهور المسائل الفلسفية الأخرى حيث طرحت آراء وأبحاث مختلفة في بابها. وعلى هذا المنوال وفي الفصل الذي انعقد فيه البحث عن الماهية وأحكامها ولواحقها، أو خواص أجزاءها أو الاعتبارات[1]، طُرح هذا الموضوع على النحو التالي: بما أنه لا يمنع صرف تصور الماهية النوعية من «حيث هي»، من فرض الاشتراك والمشاركة فيها (وهذه الخاصية الكلية للماهية في الذهن)، وإن صرف تصور «فرد» الماهية يمنع من الاشتراك، فلا بد من وجود خصوصية أخرى إضافة إلى الماهية النوعية، وهذا ما يجعل الفرد وتصوره يمنعان اشتراكهما مع الغير (وهذا هو الجزئية بالمعنى الفلسفي)؛ وبعد ذلك، يطرح هذا السؤال أنه ما الشيء الذي يجعل الفرد يملك خاصية وخصوصية كهذين؟

بما أن التشخص بمعناه المذكور هو، في الحقيقة، «الجزئية» بمعناها الفلسفي، فمن المناسب أن نقدم في هذا المقام «الكليةَ» بمعناها الفلسفي أيضاً حتى تكون لدينا معرفة أدق للتشخص من باب «معرفة الأشياء بأضدادها».

إن اعتبرنا الكلية والجزئية في الفلسفة من أحكام الوجود، وبعبارة أخرى من العوارض الذاتية للوجود وبالتالي نعتبر تقسيم الوجود إلى الكلي والجزئي من التقسيمات العامة أيضاً، لا يمكننا أن نضع مقسم الكلية والجزئية كمفهوم، لأنه

---

(1) جاءت هذه التغييرات بالتسلسل في نهاية الحكمة، وتجريد الاعتقاد، والأسفار، وشرح المنظومة، والشواهد.

مقيّد بموطن الذهن؛ بل يجب وضعهما كسائر المعقولات الفلسفية الثانية في معنى لا يكون مقيداً بالذهن أو الخارج. ومن هذا المنطلق لو وضعنا المقسم الكلي والجزئي كمفهوم وقلنا إن أي مفهوم إن لم يكن «ممتنع الصدق» على أفراد كثيرين، فهو مفهوم كلي وإن كان ممتنع الصدق على أشخاص كثيرين فإنه مفهوم جزئي؛ لأننا جعلنا المقسم كمفهوم إضافة إلى أننا من البداية أخرجنا البحث عن محوره الفلسفي ولم نتكلم عن أقسام الموجود بسبب وجود إشكال داخلي فيه. وبما أن المفهوم واضحاً فهو ليس ممتنع الصدق على أشخاص كثيرين؛ وبالتالي يجب تغيير المقسم عن المفهوم، كما أنه علينا أن نجعل التقسيم خالياً من الخلل والإشكال. ومن جهة أخرى بما أن قبول الصدق على أمور كثيرة هو من السمات المفهومية ومن المعقولات الثانية للمنطق، لذلك لا يتم أخذه بعين الاعتبار في المعنى الفلسفي (الكلّي) التابع للمحمولات الفلسفية.

وبناءً على هذا، لو أردنا أن نتكلم في الفلسفة عن «الكلي» و«الجزئي» علينا أن نجعل المقسم بصفة «الموجود»، ونستخدم ملاكات خاصة من أجل الكلية والجزئية الفلسفيتين، وأن نقول إن الموجود هو إما كليّاً أو جزئيّاً، وأن نعتبر ملاك الكلية في الفلسفة عبارة عن الموجودية بوصفه الكثرة، وأن نعتبر ملاك الجزئية الفلسفية الموجودية بوصفه الوحدة العددية[1]. إن مصداقية الكلية الفلسفية التي تكون موجودة بوصفها الكثرة في الخارج هي المحمول المشترك نفسه الذي يحمل في القضايا على الموضوعات المختلفة ونذكره باسم «الكلية الطبيعية».

من الواضح أن معقولية أولوية المصاديق الكلية الطبيعية لن تمنع فلسفية البحث عن الكينونة والواقعية، لأن شرط فلسفية أي قضية ليس أن يكون محمولها من المعقولات الثانية الفلسفية بل أن يكون ذلك المحمول من العوارض الذاتية للوجود؛ ولهذا السبب فإن المبحث هو عن وجود الجوهر

---

(١) الرحيق المختوم، الجزء الأول من المجلد الثاني، عبدالله الجوادي الآملي، مركز نشر أسراء، ١٣٧٦ هـ. ش.، ص ٩٥.

والعرض وتقسيم الوجودات الإمكانية إلى الجوهر والعرض من زمرة المباحث الفلسفية[1].

على هذا الأساس لو اعتبرنا التشخص عبارة عن وجه امتناع الصدق على أشخاص كُثر حيث توجد في الأشخاص عينية الماهيات والطبائع الكلية وتسبب هذيتهم وعينيتهم، سنواجه تبعاً لأصناف المطالب العلمية هذا السؤال وهو هل هناك ثمة تشخص؟ وإن كان التشخص أمراً وجودياً فما هو ما «به التشخص» في أي شيء، وما يجعل الشيء بواسطته متشخصاً عن الأمور والأشياء الأخرى؟

وفي معرض الاجابة عن هذين السؤالين هناك إجابتان أساسيتان:

١ . تعتقد فئة بما أن التشخص هو من ضمن المفاهيم الفلسفية، وإن المفاهيم الفلسفية هي من ضمن المفاهيم الاعتبارية بمعناها الفلسفي، وهي خلافاً للمفاهيم الماهوية لا تملك ما بإزاء المستقيم والعيني، لذلك فإن التشخص أيضاً مثل سائر المفاهيم الفلسفية الأخرى يندرج ضمن المفاهيم الاعتبارية، وليس فيه أي عينية. ويُعد صدر المتألهين القائلين بهذا القول بجمهور أهل البحث والتدقيق؛ وعلى سبيل المثال أيضاً يدعم خواجه نصيرالدين الطوسي، في نص التجريد، هذا الكلام قائلاً: «التشخص من الأمور الاعتبارية». وقد اتخذت هذه المجموعة دليلين مهمين كأساس لرأيها:

أ) إن كان التشخص هو الموجود، فسيكون التشخص فيه أيضاً؛ وهنا سيطُرح السؤال مرة أخرى عن ذلك التشخص الثانوي: هل هو موجود أم لا؟ وفي النهاية ستنتهي المسألة بالتسلسل. وأي شيء يلزم تكراره من فرض تحققه ووجوده لن يكون أصيلاً بل اعتبارياً؛ لذلك فإن التشخص هو من ضمن المفاهيم الاعتبارية أيضاً ولن تكون فيه عينية خارجية.

ب) إن كان التشخص في الخارج موجوداً، ستتوقف عروضه على حصة شخص خاص من الماهية النوعية على موجوديته وتمايز تلك الحصة

---

(1) المصدر ذاته، ص ٩٠.

وسيطرح هنا هذا السؤال: على أساس أي شيء حصل تمايز هذه الحصة الخاصة. إن كان تميزه بسبب هذا التشخص الذي هو عارض على هذه الحصة فإن الأمر سينتهي بالبعد، وإن كان بسبب تشخص آخر سينتهي بالتسلسل. وبما أن هذين الجوابين باطلين فإن التشخص لا يوجد في الخارج بتاتاً.

٢ . في المقابل هناك فئة أخرى تعد التشخص ـ تبعاً لمساوقته بالوجود وأصالة الوجود ـ أمراً أصيلاً وخارجاً عن الأمور الاعتبارية[١]. وبناءً على رأي هذه المجموعة فليس من الضرورة أن يكون الشيء سبباً لتشخص شيء آخر، وأن يكون له ماهية كلية ليكون محتاجاً إلى أمر آخر في التشخص، بل ما يسبب تشخص الشيء هو متميز ومتشخص بالذات. وبالتالي فإن إجابة الدليل الأول يعد من أدلة القائلين باعتبارية التشخص. وإضافة إلى ذلك، بما أن التشخص يساوق الوجود ويصادقه، فمثلما الوجود والماهية في الخارج هما شيء واحد ويتم تقسيمهما إلى أمرين في تحليل الذهن فقط، فإن نسبة الفرد والتشخص في الخارج سيكون مثله تماماً أيضاً ولن يحصل أي تمايز بينهما إلا في التحليل الذهني. ومن هنا أيضاً نحصل على إجابة الدليل الثاني للقائلين باعتبارية التشخص، على نحو يقال فيه: إن عروض التشخص على الفرد ليس كعروض العارض الخارجي على موضوع أو معروف، بل هو من نوع عروض الوجود على الماهية[٢].

يعد صدر المتألهين من القائلين بالمقولة الأخيرة (عينية التشخص)، وفي

---

(١) ينسب صدر المتألهين في أسفاره وفي رسالة التشخص إلى الفارابي، الاعتقاد بأن الوجود والتشخص يتشابهان تماماً. ولكن يجب أن ننتبه إلى أن عبارات الفارابي عن التشخص قسمان: في بعض كلامه يمكن رؤية قرائن تدل على هذه العقيدة أن التشخص بالوجود؛ ولكن في كتاباته الأخرى يمكن ملاحظة المقولة الشهيرة الدارجة بين الحكماء القائلة بأن أعراض مثل الوضع، والأين، والكم، والكيف ليست من عبارات التشخص بل هي جزء المشخصات. ومن أجل التأكد يمكن مراجعة كتاب: أربع رسائل فلسفية، الفارابي، أوفست الحكمة، ١٣٧١ هـ ش.، ص ١٤٣ و١٥١.

(٢) انظر كتاب: رسالة التشخص، ص ١١٥.

كتاب الأسفار وهو يشير إلى رأيه في باب التشخص حيث شرح هذا الأمر إن الوجود متشخص بنفس ذاته، وقطع النظر عن وجود خاص لأي شيء، فإنه لا يرى العقل مانعاً من جواز الاشتراك فيه (حتى لو تم إلحاق ألف مخصص ببعضه البعض)، ويشير إلى الآراء المختلفة المنقولة من قبل الحكماء الآخرين حول باب التشخص ويقدم دراسة عنها في ذيل عنوانين كليين:

١ . الأقوال التي يرى إرجاعها إلى قولها أمراً ممكناً بحيث يحاول تبريرها وتبيينها.

٢ . الأقوال التي لا يرى إرجاعها إلى قولها أمراً ممكناً، بل غالباً ما تحملها على التميّز والتعين، ويعتبر أن الاثنين يلعبان دوراً في تهيئة الأرضية لتحقق التشخص وليس عينها.

وفي رسالة التشخص غالباً ما يحاول تبيين وجوه تمايز رأيه عن آراء الحكماء الآخرين، إذ ضمن إشارته إلى الآراء المختلفة في باب التشخص يلقي الضوء على ضعفها أو يشرح عدم تجانسها مع الآراء الأخرى لقائليها.

الرأي الأول الذي يقدمه في كتابه الأسفار بعد شرح رأيه هو رأي الحكيمين الفريدين لمدرسة شيراز وهما جلال الدين الدواني والسيد صدر الدين الدشتكي، إذ يذكر رأيهما بهذه العبارة «فما نقل عن الحكماء». ورأي الحكيمين هذين في باب التشخص هو كالتالي:

يرتبط التشخص بكيفية إدراكنا من الشيء، فعلى سبيل المثال إن تم إدراك الماهية بالإحساس فما تم إدراكه هو شخصي وجزئي. وإن تم إدراكه بالعقل سيكون المدرك الخاص بنا كلياً؛ وعلى هذه الأساس ما من اختلاف في المدرذاته، بل يعود الفرق إلى كيفية إدراكنا من الأشياء، وليس أن يلحق شيءٌ بالماهية وهو لا يملك الماهية الكلية وتكون نسبته بالماهية مثل نسبة الفصل بالجنس. حسب زعم هذين الحكيمين أصبح هذا الأمر سبباً للتشنيع على الحكماء لأنهم لم يعتبروا علم الرب تعالى يحتوي على الجزئيات. كما أنه حسب اعتقاد هذين الفيلسوفين فإن وجود شيء، باسم التشخص، ينافي

اعتقادهما القائل بحصر الممكنات في المعقولات العشرة، فضلاً عن الماهية الكلية[1].

إن استنتاجي صدر المتألهين في كتابيه الأسفار ورسالة التشخص في هذا الباب ليسا مساويين، ويتجلى هذا الأمر في أي منهما بشكل ما، إذ يقول في الأسفار ضمن إشارته إلى هذا الرأي: «بعد ما نقل عن الحكماء أن تشخص شيء بنحو العلم حسياً أو مشاهدة حضورية يمكن الرجوع إلى قولنا، لأنه لا يمكن بأي نحو كان إيجاد المعرفة بالذات إلا بصورة المشاهدة»[2].

من الواضح أن الملا صدرا في هذا التبرير أشار إلى جزء من رأيهما بالتحديد، أي إلى الإدراالحسي، ولم يتكلم في باب علم التعقل من وجهة نظرهما. كما أنه اعتبر «علم الإحساس» في كلامهما يحمل نفس المعنى مع المشاهدة الحضورية، وعندئذ انتقل من كلمة الحضور إلى علم الحضور، ومن هنا إلى هذا المطلب بأن العلم لا يمكن بوجودات الأشياء إلا على شكل علم الحضوري؛ ومن هنا استنتج بأن رأيهما في باب التشخص يمكن إرجاعه إلى رأيه هو. من الواضح أنه من ذلك الكلام حتى هذه النتيجة ثمة طريق طويل، ويجب اجتياز صعوبات عدة فيه. وقد تم شرح هذه الصعوبات من قبل الحكماء اللاحقين على النحو التالي:

أ) من الممكن أن يكون مرادهما من تعلق الجزئية والتشخص بالإدراك الحسي هو أن الإحساس واسطة في إثبات الجزئية والتشخص الحقيقيين؛ وليس أن يكون مثلهما تماماً وأن يعد الوجود نفسه الواسطة في ثبوت التشخص.

ب) ربما يكون مرادهما في التشخص دلالة وعلامة للتشخص وليس هو بالذات[3].

---

(١) انظر كتاب شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، عبدالرزاق اللاهيجي، اوفست حجري، ص ١٨٠.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص ٨.

(٣) انظر الكتاب نفسه، ص ٤٢٦، حاشية الحكيم السبزواري.

ج) القائلون بهذا القول هم أتباع أصالة الماهوية، ولا يعترفون للوجود أي مصداق يُدرك بالمشاهدة الحضورية.

د) ليس من المسلم به ألا يكون مرادهما من المشاهدة هو المشاهدة الحصولية[1].

هـ) إن كان معيار التشخص هو المشاهدة الحضورية والشهودية، فلا يمكن عد الكلية - وهي في مقابل التشخص والجزئية - نتيجة إدراك الإله أو المثال الأفلاطوني، لأن الحقائق العقلية تحتوي على الإحاطة أيضاً، وهي كلية السعي وتُعرف بالإدراك الحضوري والشهودي.

وقد أورد صدر المتألهين في رسالة التشخص ثلاثة إشكالات على رأي الدواني والسيد صدرالدين.

و) إذا عرفنا الجزئية والكلية بكيفية الإدراك، فمن الضروري أن نقول إن الحس والعقل الصحيح أدركا شيئاً لا يوجد في أمر الإدراك؛ في حين أن إدراك الشيء هو عبارة عن الحصول عليه أو صورة مطابقة له.

ز) يعتقد المحققون من الحكماء أن الإدراك ليس أمراً زائداً على المدرك، وإن مرجع الإدراك هو بالوجود أيضاً. إن زيد في الخارج إنسان شخص كما هو إنسان موجود، شخص يحس به أو لا يحس[2].

ح) إن ظننا أن ما تم تصوره في الإدراكين الحسي والعقلي هو أمر واحد فإننا على طريق الخطأ؛ لأن هناك ثمة تغاير حقيقي بين الصورة الحسية والصورة العقلية، وإن كانا متساويين من ناحية المعنى والمفهوم ويكون بينهما تغاير بالعدد، فيجب أن يكون لأي منهما خصوصية زائدة أيضاً، وهذا الأمر الزائد هو الوجود الخاص والتشخص إياهما.

وفي نهاية دراسته لهذا الرأي في رسالة التشخص يقدم صدر المتألهين تبريراً قد لا يحتوي على أي من الإشكالات المذكورة سابقاً؛ وهذا التبرير هو لو

---

(١) انظر كتاب الرحيق المختوم، ص ٦٩.

(٢) انظر كتاب: رسالة التشخص، ص ١٢٣.

اعتبرنا مرادهما من الإدراك هو الصورة المدركة ذاتها والحاضرة بذاتها عند المدرك، وباعتبارين نطلق عليها اسمين وهما «الوجود» و«التشخص» ـ سواء كان في الحس أو العقل ـ لن تقع عليه الإشكالات المذكورة سابقاً مرة أخرى.

والرأي الثاني المذكور في الأسفار هو رأي شيخ الإشراق «السهروردي» في المطارحات، الذي يعتبر فيه أن العامل المانع من الاشتراك في أي شيء هو الهوية العينية لذلك الشيء. وهذا ما يجعل صدر المتألهين أن يقول في تفسير هذا الكلام إن الاشتراك في الحقيقة لا يعطي معنى آخر غير المطابقة؛ وبالطبع ليس أي مطابقة، بل مطابقة شيء لا يحتوي على هوية عينية متأصلة. إذن، في الحقيقة أن الهوية العينية ليست شيئاً غير الوجود الخاص للشيء ذاته؛ وبالتالي تقوم بارجاع كلام شيخ الإشراق إلى رأيه نفسه. وبعد شرح هذا التبرير يعتبر صدر المتألهين هذا الرأي منافياً لأسس شيخ الإشراق نفسه الذي يعتقد بأن الوجود أمراً ذهنياً[1]؛ ولم يذكر هذا الرأي في رسالة التشخص.

والرأي الثالث الذي ينسبه إلى بعض المدققين، هو أن تشخص أي شيء يحصل بسبب جزء تحليلي فيه، إذ يقول صدر المتألهين إنه يمكننا في هذا الرأي أن نجعل التشخص حملاً على الوجود، ومثلما نعد الوجود من العوارض التحليلية للماهية فيمكننا اعتبار التشخص كذلك أيضاً. وحول هذا الرأي لم يقدم صدر المتألهين شرحاً أكثر في كتابه الأسفار؛ ولكن في رسالة التشخص ضمن توضيحه لهذا الأمر بصورة مطولة ومفصلة، يشير إلى بعض الإشكالات الواردة عليه[2]. وكذلك بعض المحققين بما أنهم يعتبرون القائل بهذا الرأي من فئة الأصالة الماهوية، يرونه غير مطابق مع فكره[3].

والرأي الرابع المذكور في الأسفار هو رأي الأشخاص الذين يرون التشخص

---

(١) انظر كتاب: الأسفار، ج ٢، ص ٨ وص ٩.

(٢) انظر كتاب: رسالة التشخص، ص ١١٦ وص ١١٧.

(٣) انظر كتاب الرحيق المختوم، ص ٧٦ (وفي الوقت نفسه لا يشير مؤلف الرحيق المختوم إلى منشأ إدعاءه بأن صاحب هذا الرأي من جماعة الأصالة الماهوية).

بفاعله؛ وضمن تأييده لهذا الرأي يقول صدرا في تبريره بما أن الفاعل مفيد الوجود والوجود هو عين التشخص أيضاً، لذلك فإن الفاعل مفيد التشخص أيضاً. من ناحية أخرى لقد تم إثبات هذه المقولة بأن قوام أي وجود يعود إلى فاعل ذلك الوجود وإن التشخص في قوامه يعتمد على فاعله أيضاً؛ ولكنه في نهاية هذا المبحث يذكر أن في التشخص، الحديث هو عن سبب قريبه، في حين أن فاعل التشخص بمثابة السبب البعيد له. لم يأتِ ذكر هذا الرأي في رسالة التشخص، وكأنما يعتبره صدر المتألهين مقبولاً مع القليل من التساهل.

من المؤكد أن القائل بهذا الرأي يجب أن يكون مؤمناً بأصالة الوجود، كما أن قصده من السبب يجب أن يشمل السبب القريب والبعيد أيضاً[1].

وقد أورد المرحوم ميرزا مهدي الآشتياني إشكالاً أساسياً على هذا الرأي حيث يقول: «لو كان القصد هو أن الفاعل معطى الوجود وإن الوجود سبب التشخص أيضاً، فمن المؤكد أن هذا أمر لا جدال فيه؛ ولكن إن كان القصد أن الفاعل هو ملاك التشخص وإن ملاك التشخص في مرتبة تحققه هو الشيء ذاته، فمن البديهي أن الفاعل ليس في مرتبة تشخص الشيء نفسه»[2].

والرأي الخامس المذكور في الأسفار الذي ذكره صدر المتألهين بعنوان

---

(١) يوافق العلامة الطباطبائي على هذا الرأي مفترضاً أن يكون الكلام في الفاعل البعيد أو القريب. (انظر كتاب: نهاية الحكمة، دار التبليغ الإسلامي، قم، بيتا، ص ٤٧).

(٢) تعليقه بر شرح منظومة الحكمة للسبزواري، ميرزا مهدي آشتياني، باهتمام عبد الجواد فلاطوري و مهدي محقق، مؤسسة مطالعات إسلامي، ١٣٥٢ هـ ش. ص ٣٩٩.

أورد المرحوم الآشتياني خمسة أدلة أخرى على نقص الكلام القائل بأن اعتبار التشخص هو بالفاعل، وهذه الأدلة هي كالتالي:

أ ـ إن الموجودات التي ليست مستكفية بالفاعل، فإن تشخصها ليس محدوداً بالفاعل، لأنها تحتاج إلى أمور أخرى أيضاً.

ب ـ إن الفاعل الأول للحق مستوي النسبة مع أي شيء، لا يمكنه أن يكون ما به التشخص لمتشخصات مختلفة.

ج ـ إن الفاعل مقوم على الإيجاب، وهو مقدم على الوجوب وهو مقدم على الإيجاد، وهو مقدم بالوجود (وهو في مرتبة التشخص).

«مختار بعض»، ويعده الحكيم السبزواري إشارة إلى ذوق المتألهين، هو أن يقال: إن تشخص أي شيء هو بسبب ارتباطه بالجاعل الحقيقي الذي يعد مبدأ كل الأشياء. ويقول الملا صدرا في توضيح هذا الرأي: بما أن الأشياء بوجوداتها ترتبط بعلتها وفي النهاية بالعلة الكلّية، لذلك فهي في الحقيقة ترتبط بالفاعل بواسطة تشخصاتها؛ وهذا دلالة على عينية ومساوقة الوجود والتشخص مع بعضهما البعض[1]. إن الفرق بين هذا الرأي والرأي السابق هو أنه حسب الرأي السابق إذا عد شخصُ الواجبَ ماهية وجوبية مجهولية الكنه فيمكنه أن يعتبر التشخص بالفاعل أيضاً؛ ولكن بناءً على هذا الرأي فإن حضرته تعالى واجب الوجود حقيقي قائم بذاته ومتشخص بنفسه وليس مجهول الكنه[2].

يدّعي بعض أصحاب الرأي أنه خلافاً لما جاء في الأسفار لا يحتاج تبرير وتوضيح هذا الرأي أن يستعين بالعلّية والمفاهيم المرتبطة بها، لأننا إذا أخذنا بنظر الاعتبار الموجودات الخاصة كأشخاص جزئية ومتشخصة، لم يعد بإمكاننا أن ننسب ارتباطها بالجاعل بماهيتها أو بالإضافة المقولية ـ من فئة الماهيات العرضية ـ بل إن هذا الارتباط مجبور بالإضافة الإشراقية التي تحصل مع الوجود. إن مدار هذا التوضيح هو على مفاهيم الإضافة المنسوب والمنسوب إليه[3].

الرأي السادس هو أن تصور التشخص نفسه يمنع الاشتراك وهذا أيضاً ليس بسبب المقومات أو العرض اللازم أو العرض المفارق، لأن هذه الأمور الثلاثة لها قابلية الاشتراك. ولا يمكن تحقق التشخص بها؛ إذن، فالتشخص مضطر

د ـ إن التشخص صفة المتشخص، وهو في الذهن قائم بالماهية أيضاً، خلافاً للفاعل.

هـ ـ يعتبر القائلون بهذا القول أن التشخص «جزء الفرد» خلافاً للفاعل؛ وإن كان التشخص ينسب إلى الفاعل، ففي حالة الإشراقية يكون عين الوجود وفي حالة المقولية فهو متأخر من طرفي الإضافة. (انظر كتاب: تعليق شرح المنظومة، ص ٣٩٨ و ٣٩٩).

(١) انظر كتاب الأسفار، ج ٢، ص ٩.

(٢) نفسه، ص ٢٦، تعليقات الحكيم السبزواري.

(٣) انظر كتاب الرحيق المختوم ص ٧٣، و٧٤.

بسبب المادة. وبعد نقل هذا الكلام جعله الملا صدرا حملاً على التميز وذكر دليلين له:

أ) إن نسبة الهيولى بالتشخص من ناحية التصور والمنع عن الشركة هي مثل الأمور الأخرى؛ وبالتالي ليس لديها أي دور في التشخص أو تميز الماهيات. بل إن دورها ينحصر في حصول الكثرة لأفراد ماهية واحدة فقط. في الحقيقة بسبب إبهام المادة لا يمكن أن تكون واضحة.

ب) حتى النوع الذي يحتوي على أفراد طالما أن المادة الحاصلة لا تختص بوضع أو زمان خاص، فهي لن تكون تحتوي على أفراد متكثرين؛ لأن الكثير من الصور والهيئات النوعية يمكن أن يقع فردان منها في مادة واحدة وفي زمنين حيث إن امتيازهما من بعضهما ليس بالمادة بل بالزمان[1].

الأمر الملفت للنظر هو أن الملا صدرا طرح هذا الرأي في رسالة التشخص أيضاً، ولكن باختلافين: أحدهما أنه طرح في هذه الرسالة مسألة كثرة أفراد المادية الماهية النوعية على شكل أحد أقسام التشخص قائلاً بأن الشيء يتشخص بذاته أحياناً ولا يندرج تحت أي نوع، كالواجب؛ وفي الأحيان الأخرى يتشخص بواسطة متلازمته، وينحصر نوعه بالفرد، مثل العقول العالية. ولكن تكثّر أفراد النوع الواحد هو بسبب المادة فقط. الفرق الثاني يكمن في أنه يعتبر في رسالة التشخص هذا الرأي رأياً موجهاً ويقيم الدليل من أجل صحتها؛ ويرى القصد في المادة في هذا المبحث ليس الهيولى الأول[2] (وهو جوهر عقلي بسيط أكثر بساطة من جسم طبيعي)، بل جسم طبيعي قابل للفصل والوصل والوحدة والكثرة (حتى لو كان هذا القبول والاستعداد في الجسم الطبيعي ناتجاً عن مشاركة الهيولى الأولى فيها).

---

(١) انظر كتاب الأسفار، ج ٢، ص ١٠.

(٢) بهذا الدليل أن أغلب الحكماء لا يعتقدون بوجود هكذا شيء أصلاً: «فإن كثيراً من الحكماء لا يثبتونها» (انظر كتاب: رسالة التشخص، ص ١٣٦).

يجب أن نقول إن مسألة إرجاع أفراد النوع الواحد إلى المادة تعود جذورها إلى أرسطو، وقد ظهرت في آثاره لأول مرة. ويعد (لا أقل غالباً) الصورة النوعية في كل فرد أمراً واحداً، ولهذا يقول إنه ما من صلاحية للصورة النوعية لتشخص الأشخاص، بل إن المادة هي من تملك هكذا صلاحية[1]. وبناءً على قوله في ما بعد الطبيعة «كل انضمام يعني هكذا وجه في هذا اللحم وهذه العظام مثل إلياس وسقراط. ومع أنهما يختلفان من حيث المادة ولكنها متساويان ومتشابهان من حيث الصورة؛ لأن صورتهما غير قابل تجزئة»[2].

والرأي السابع في باب التشخص هو رأي بهمنيار الذي يرى التشخص بفرض وحدة الزمان بسبب أحوال المادة من قبيل الوضع والحيز[3]. ويقول صدر المتألهين وهو يشرح رأيه إن المراد من التشخص في هذا القول هو المميز المفارق الذي يميز الشيء عن المشابهات في الأوصاف الأخرى، وليس الشيء الذي يمنع فرض الشركة في شيء مادي. ونستنتج من هذا الكلام أنه من وجهة نظر الملا صدرا تندرج كافة عوارض وأعراض الشيء في زمرة مميزات التشخص وإماراته، وهي ليست تشخص الحامل.

والرأي الثامن والأخير المطروح في الأسفار في باب التشخص هو كلام

---

(1) Ross, W.D.A Aristotle, Metuen and Company. LTD. London, 1956,p.169.

(2) مابعد الطبيعة، أرسطو، ترجمة الدكتور محمد حسن لطفي، طرح نو، ١٣٧٨ ش، (a ١٣٠٤) ويقول كابلستون في شرح كلام أرسطو هذا:

على هذا الأساس فإن الجوهر المحسوس الانضمامي هو موجود فردي تم تركيبه من المادة والصورة، ولكن العنصر الصوري في مثل هذا الموجود الذي يحدده فلان شيء، هو مشابه في جميع أعضاء نوع سافل واحد. وعلى سبيل المثال أن الطبيعة النوعية أو الذات الإنساني مطابقان في سقراط وأفلاطون (مع أنهما ليسا متطابقين من ناحية العدد). وبما أن الأمر هكذا فلا يمكن للقضية أن تصنع العنصر الصوري من هذا الجوهر المحسوس الإنضمامي لهذا الشخص؛ أي لا يمكن للصورة أن تكون أصل الفردية في الأشياء المحسوسة. ولكن ما أصل الفردية في نظر أرسطو؟ هي المادة (تاريخ الفلسفة، ترجمة سيد جلال الدين مجتبوي، سروش، ١٣٦٨ش، ج ١، ص ٣٥٣).

(3) انظر كتاب الشواهد الربوبية، ص ١٤٨ ـ ١٥٠.

القائلين بأنه من الممكن أن يكون امتياز أحد الشيئين على شيء ما أصبح قرينه؛ مثل توقف امتياز الطائر على الولود وامتياز الولود على الطائر. ويحمل الملا صدرا هذا الكلام على التميز أيضاً؛ لأن التشخص أمر نفسي ومتعلق بذات الشيء، وإن التميز أمر نسبي وقابل للقياس خارجاً عن الشيء.

السؤال الذي يطرح هنا هو إن كان تشخص الأشياء بوجوداتها، فكيف يمكن في بعض الموجودات أن يكون وجود صرف سبب التشخص، ولكن في الموجوات الأخرى يحتاج إلى عامل إضافي وما لم يلحق العامل الإضافي ذاك فلا يشخص ذلك الشيء. ومن هنا تطرح العلاقة بين التشخص والعلّية، ومن مجري هذه العلاقة نصل إلى الإجابة عن سؤال الحاجة إلى العامل الإضافي، من أجل التشخص في بعض الموجودات.

وضمن بحثه هذه المسألة، يقول صدر المتألهين في شواهد الربوبية إن الشيء الذي لا يملك السبب والعلّة هو متشخص بنفس ذاته؛ والشيء الذي يحتاج إلى الفاعل فقط وليس بحاجة إلى القابل (بهذا المعنى إن صرف وجود الفاعل يكفي لموجوديته) هو التشخص بواسطة الفاعل، مثل العقول الفعّالة. والشيء الذي يحتاج إلى القابل إضافة إلى الفاعل، حيث لا يدخل فيه الفرق والانفصال، مثل الشمس والقمر، يكون تشخصه بواسطة وضعه، وهذا الوضع لازم هذا القابل أيضاً؛ والشيء الذي يدخل فيه الزمان فضلاً عن الوضع في تشخصه يحتاج إلى أمر ليصبح الوضع والزمان عارضيه وهو لن يكون شيئاً غير المادة.

وهنا يمكن أن نواجه هذا السؤال بأنه بأي شيء يكون تشخص النفس؟ لأن تشخصها ليس من نوع تشخص الفلكيات ليكون فيه صرف وجود الفاعل كافياً لوجودها (ولهذا السبب فهو ملازم الجسم)، ولا نوع العناصر (بسبب تجردها).

الجواب هو أن تشخص النفس بواسطة الارتباط بشيء يكون بمنزلة القابل للشيء، وهو عبارة عن الجسم.

علينا الانتباه إلى أن هذا التفصيل لا يعارض الكلام القائل بأن تشخص أي

شيء هو بكيفية وجوده، لأن الأمور التي عددناها هي أنحاء الوجودات وإن تشخص الوجود بنفس ذاته أيضاً، ولكنها تختلف من ناحية الكمال والنفس، الغناء والفقر، القوة والضعف؛ والتفصيل المذكور يتعلق بهذه الاختلافات أيضاً.

أسلوب التصحيح وتعريف المخطوطات

استخدمت خمس مخطوطات في تصحيح رسالة «في التشخص» ومشخصاتها كالترتيب التالي:

١ . مج١: مخطوطة المجموعة المرقمة ٢٨/٤٩٤٢، التابعة لمكتبة مجلس الشورى الإسلامي. كتبت هذه المخطوطة بخط «شكسته نستعليق» وبشكل منظم في القرن الحادي عشر وعلى ورق أصفهاني ذي سطور متعددة على جلد معزاة ملوّنة ذات رائحة زكية وبقياس ١٤× ٢٤

العلائم والعناوين بلون أحمر قاني، وفي البداية نرى فهرست بعض الرسائل للمجموعة وكذلك ملاحظة باسم محمد المدعو بالحسين، بتاريخ ١٣٣١، وختم شمس العلماء. وتعد هذه المخطوطة أصح من باقي المخطوطات.

البداية: «حمداً لواهب العقل والحكمة. والصلاة على محمد وآله الأئمّة...»

النهاية: «... والله ولّي العصمة والتوفيق وبيده مقاليد العلم والتحقيق. تمّ.»

٢ . مج٢: مخطوطة المجموعة المرقمة ٥٤٣٨، التابعة لمكتبة مجلس الشورى الإسلامي. كتبت هذه المخطوطة في عام ١٢٣٧ وتحتوي على رسالة التشخص من صفحة ٣٩ إلى صفحة ٤٥؛ وكتبت من قبل محمد حسين الشيرازي في دار العلم بشيراز، وبخط «النسخ» بأسلوب جميل جداً.

البداية: «حمداً لواهب العقل والحكمة، والصلاة على محمد وآله الأئمة...».

النهاية: «... والله ولّي العصمة والتوفيق وبيده مقاليد العلم والتحقيق. تم بالخير والعافية... شيراز، ١٢٣٧».

٣ . مج٣: مخطوطة المجموعة المرقمة ١٢٧٠، التابعة لمكتبة مجلس الشورى الإسلامي، التي تبدو وكأنها كتبت في أواخر القرن الثاني عشر أو أوائل القرن الثالث عشر، وتحتوي على رسالة التشخص من صفحة ١٤٢ حتى ١٤٧ وقد كتبت هذه المخطوطة بخط «نستعليق» متوسط على نوع من الورق الأصفهاني الرقيق؛ وتعود هذه المجموعة إلى مكتبة المرحوم التنكابني.

البداية: «حمداً لواهب العقل والحكمة، والصلاة على محمد وآله الأئمة...».

النهاية: «... والله ولّي العصمة والتوفيق وبيده مقاليد العلم والتحقيق».

٤. مر: مخطوطة المجموعة المرقمة ٧٥٧٧، التابعة لمكتبة آية العظمى المرعشي النجفي، التي كتبت رسالتها الأولى في عام ١١٢٨ وتمت مقابلتها عام ١١٢٩. تحتوي رسالة التشخص في هذه المجموعة على سبع صفحات وكتبت بخط «نستعليق» بديع بواسطة عبد الملك بن محمد إبراهيم البواناتي في المدرسة الرفعية الإمامية في شيراز.

البداية: «حمداً لواهب العقل والحكمة، والصلاة على محمد وآله الأئمة...».

النهاية: «... والله ولّي العصمة والتوفيق وبيده مقاليد العلم والتحقيق».

٥. تن: مخطوطة تعود إلى المكتبة العامة في مدينة تنكابن وهي برقم ١٥٤٣، وتحتوي على عدة رسائل ومن جملتها رسالة التشخص. وقد كتب هذه المجموعة أحد المؤلفين بخط «شكسته نستعليق» وهي تحتوي على أربعة عشر سطراً بقياس ١٠/٥ × ٥/٥ في عام ١٢٣٦هـ.ق... إن العنوان والعلائم الحمراء في الحواشي موقعة على هذا النحو «للأستاذ المحقق محمد إسماعيل الأصفهاني، مد ظلّه العالي»، والحواشي الأخرى بتوقيع «نوري».

البداية: «حمداً لواهب العقل والحكمة، والصلاة على محمد وآله الأئمة...».

النهاية: «... والله ولّي العصمة والتوفيق وبيده مقاليد العلم. يا على مده كن».

من بين المخطوطات المذكورة أعلاه لم تكن هناك نسخة يمكن اعتمادها كنسخة أساسية بشكل قاطع؛ ولهذا السبب تم الاعتماد على أسلوب التوأم أو البينابين في التصحيح. وفي الوقت نفسه بسبب وجود كلمات ترتيبية في

المخطوطات من ناحية كثرة الأغلاط وقلتها والضبط الصحيح، ومن بينها المخطوطة المرقمة ٢٨/ ٤٩٤٢، التابعة لمكتبة المجلس المعروفة برمز «مج ١» لها مزية خاصة تم الاعتماد عليها في التصحيحين أكثر، وبعد ذلك استخدُمت مخطوطات «مج ٢»، «مج ٣»، «مر» و«تن» بالترتيب.

وقد قام الصديق الفاضل الأستاذ الدكتور سيد حسين موسويان بمقابلة المخطوطات وهنا نشكره على جهوده.

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

[illegible] بالعقل والحكمة والصلاة [illegible] فيقول المفتقر الى رحمة [illegible]
[illegible] المشتق [illegible]
[illegible] مفهوم المشتق [illegible] المشتق [illegible]
[illegible]
[illegible] المشتق [illegible]
[illegible] المشتقات [illegible] مفهوم المشتق [illegible]
[illegible] المشتقات [illegible]
[illegible] المشتق [illegible]
[illegible] المشتق [illegible]
[illegible] المشتق [illegible]
[illegible]
[illegible] المشتق [illegible]
[illegible] المشتق [illegible]
[illegible] المشتق [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] المشتق [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] المشتق [illegible]
[illegible] المشتق [illegible]
[illegible]
[illegible] المشتق [illegible]
[illegible] المشتق [illegible]

لمانه يحمل المعنى الموضوع وكذا ليس بما ذكر المعنى المحكي بحسب الفرد لكنهم الفاعل والحالة كان من هو كم المعنى فان الحاد رد الحقيقة بما لحقيقي
الاعتبار المذكور لانه من الانواع نوع كلي صدق كثيره بالمادة والا خص منا لكم من المادة فانكره مانه نوع جنسية نكرنا الذات نا نوعي
مسلسل الامر الماهية بل والذي ذكره العلامة السعد لانه من انه الحارثة للمادة فبل اناثر اللهم فلهم ذلك من نوع آخر مثل آخر لكن يعمل بر ذي
انه قلنا الكلي لمانه نوع منه الحقيقة عن المادة الكلي الموجود ادلي ان بالمادة الا هو الا الذي الصدق على الثالثة دعم لم يقل بان نص
مع التفاسير والاستدلالات وبالجملة لا يفيد مع نفسه بمن الحكمية المؤلفة والمتكثرات الموجودة كالجنس والذات كما ان لا يمكن
ذكره سليمة والسيد وانه للعدم والترتيب وحده وتشابه امام والتفتيش

التشخّص

التّشخّص

بسم الله الرّحمن الرّحيم[1]

حمداً لواهب العقل والحكمة، والصّلاة على محمد وآله الأئمّة. وبعد، فيقول المفتقر إلى ربّه محمّد الشّهير بـ«صدر الدّين الشّيرازيّ»[2]: إنّ هذه مقالتي في تحقيق التّشخّص[3] وتعيين ما به يتمايز شخص من أفراد نوع عن غيره منها.

فيقول[4]: [1] ذهب جمهور أهل البحث و[5]التّدقيق من المتأخّرين إلى أنّ التّشخّص من الأمور الاعتباريّة[6]. وهذا الكلام وإن أمكن حمله على وجه صحيح، بأن يراد به[7] مفهوم التشخّص لا ما به يتشخّص الشّيء المتشخّص ويمتنع صدقه على كثيرين؛ لكنّ الظّاهر المكشوف من كلامهم أن ليس في الأشخاص غير المهيّة الكلّيّة شيء آخر إلّا مجرّد أمر اعتباريّ لا وجود له في الخارج.

واستدلّوا عليه بوجهين:

الأوّل: إنّه لو كان موجوداً، لكان له تشخّص؛ وننقل[8] الكلام إليه، ويتسلسل.

والجواب: إنّ الّذي يتشخّص به الشّيء لا يلزم أن يكون له مهيّة كلّيّة حتّى

---

(1) مر: شيرازي.

(2) مج۳، مر: الشّخص.

(3) مج۳، مر، نن: فنقول.

(4) مج ۲: - و.

(5) ر. ك: شوارق الإلهام، ملا عبد الرزاق لاهيجى، چاپ سنگى، ص ۱۸۱، متن تجربه چنين است: «والتشخّص من الأمور الاعتبارية».

(6) مج۳، مر: - به.

(7) مج۳، مر: نقل.

(8) همه نسخه ها: بذاته.

يحتاج إلى تشخّص زائد عليها؛ بل هو متميّز بذاته عن ما سواه، لا بأمر زائد عليه. ومشاركته لسائر التّشخّصات إمّا في مفهوم التّشخّص، وهو من الاعتباريّات العقليّة ولا يزيد في الأعيان على شيء؛ وإمّا في المهيّة المشتركة بين الأشخاص، وهي عرضيّة بالنّسبة إلى التّشخّصات؛ فهي متميّزة [بذاتها][1]، واشتراكها في مهيّة الأشخاص اشتراك في أمر عرضيّ. وما قيل من أنّ كلّ موجود له مهيّة كلّيّة في العقل، فمنقوض بأنّ الواجب ـ تعالى ـ موجود خارجيّ وليست له مهيّة كلّيّة يعرضها[2] تشخّص؛ بل هو متشخّص[3] بذاته، كما أنّه موجود بذاته.

الثّاني: إنّه لو وجد في الخارج، لتوقّف عروضه لحصّة هذا[4] الشّخص[5] من النّوع على وجودها وتميّزها[6]؛ فإن كان تميّزها بهذا التّشخّص، دار، وإلّا[7] تسلسل[8].

والجواب أن لا امتياز[9] في الخارج[10] بين المهيّة والتّشخّص[11]؛ لكن للعقل أن يحلّل الشّخص إلى أمرين: مهيّة، وتشخّص عارض لها ـ و«العارض» هاهنا بمعنى الخارج عن مفهوم الشّيء في نفسه. وبالجملة، عارض المهيّة في العقل لا ينافي أن يكون عيناً لها في الخارج. وعروض التّشخّص للمهيّة كعروض الفصل للجنس و[12]كعروض الوجود للمهيّة؛ وقد حقّق في مقامه كيفيّة عروض الوجود للمهيّة، وهي بعينها كيفيّة عروض التّشخّص لها، لأنّ[13]

---

(۱) مج۳، مر، تن: لا يعرضها.
(۲) مج۱، مج۲: يتشخّص.
(۳) مر: هذه.
(٤) مج۲: التّشخّص.
(٥) مج۱، مج۲: وجودها بميّزها.
(٦) مر: ولا.
(۷) ر. ك: شرح تجريد العقائد، علاء الدين على بن محمد القوشجي، بيدار، چاپ سنگى رحلى، ص ۹۳ و۹٤.
(۸) مج۲: أن الامتياز.
(۹) مج۱: - في الخارج.
(۱۰) مج۱، مج۲، مج۳، مر: + في الخارج.
(۱۱) مر: - و.
(۱۲) مر: أن لا.
(۱۳) ر. ك: التعليقات، الفارابي، لتحقيق جعفر آل ياسين، افست حكمت، ۱۳۷۱ ش، ص ٦۱، تعليقه ۸۹.

تشخّص كلّ شيء عندنا بعينه وجوده لا غير ـ كما أفاده أبو نصر الفارابيّ[1].

[٢] وذهب بعضهم إلى أنّ التّشخّص ـ أي ما به يصير النّوع شخصاً موجوداً ـ أمر موجود داخل في قوام[2] الشّخص، ينضمّ إلى النّوع ويخصّصه[3] ويحصّله ـ كانضمام الفصل إلى الجنس ـ، ويحصل من اجتماعهما الشّخص.

واستدلّ عليه بأنّ الشّخص الموجود في الخارج، كزيدٍ مثلاً، لا شبهة في أنّ مفهومه ليس بعينه مفهوم الإنسان وحده؛ وإلّا لصدق على عمرو وكان عمرو زيداً. فإذن، هو الإنسان مع شيء آخر [نسمّيه][4] «التّشخّص»[5]؛ لأنّه جزء لزيدٍ[6] الموجود، وجزء الموجود موجود ضرورةً[7].

أقول: ظاهر كلام هذا الذّاهب صحيح لا ينافي الحقّ، بشرط أن يكون المراد من ذلك الأمر الموجود هو نفس الوجود الخاصّ بهذا الشّخص[8] لا شيء آخر؛ وبشرط[9] أن لا يكون مراده من انضمامه إلى النّوع انضمام عرض لموضوع أو مفهوم عارض لمعروض، ولا المراد أيضاً من اجتماعهما[10] اجتماع موجود مع موجود آخر.

والّذي دلّ على أنّه ذاهل عن أنّ تشخّص كلّ شيء نفس[11] وجوده الخاصّ قوله في الاستدلال على مذهبه بأنّه لا شبهة في أنّ مفهومه ليس بعينه مفهوم الإنسان وحده. و[12]حقّ القول أن يقال ـ بدل ما ذكره ـ: لا شبهة في أنّ حقيقته[13] ليست بعينها مفهوم الإنسان. وذلك لأنّ لفظ «المفهوم» إنّما يطلق

---

(١) مر: قوم.
(٢) مج٢: تخصّصه.
(٣) مج١، تن: تسمّيه/ مج٢، مج٣، مر: تسمية.
(٤) مج٣، مر، تن: الشّخص.
(٥) مج٣، مر: كزيد.
(٦) ر. ك: شرح المواقف، علي بن محمد الجرجاني، الشريف الرضي، ج ٣، ص ٨٥ و٨٦.
(٧) تن: التشخّص.
(٨) مج٣: يشترط.
(٩) مج١، مج٢، مج٣، مر: اجتماعها.
(١٠) مج٣، مر، تن: بنفس.
(١١) مج٣، مر: - و.
(١٢) مر: حقيقة.
(١٣) مج١، مج٢: الفاعليّة.

على معنى كلّيّ؛ وليس للهويّة الشّخصيّة معنى كلّيّ، إذ الوجود الخاصّ لا يمكن انتقاله من حدّ الخارج إلى حدّ الذّهن كالمهيّة وسائر الطّبائع الكلّيّة. (هذا).

وقد أورد بعضهم على الدّليل المذكور وجهين من الاعتراض:

أحدهما: إنّ التّشخّص جزء لمفهوم الشّخص، لا لذاته الموجودة الّتي هي حقيقته؛ كما أنّ البصر جزء لمفهوم العمى وليس جزءاً للحقيقة النّاعتيّة[1]، وكذلك الجوهر جزء لمفهوم أكثر الأعراض.

وثانيهما: إنّ جزء[2] الجوهر إن كان جزءاً خارجيّاً[3] له، فمسلّم أنّه يجب وجوده؛ وإن كان جزءاً عقليّاً، فلا نسلّم وجوده. ولِمَ لا يجوز أن يكون التّشخّص جزءاً عقليّاً[4]؟ ولو سلّم، فذلك الشّيء ما لحقه من الكمّ والكيف وغيرهما.

والجواب: أمّا[5] عن الأوّل، فبأنّ البديهة حاكمة بأنّ زيداً ليس مجرّد مفهوم الإنسانيّة المطلقة أو المحذوفة عنها ما عداها، وإلّا لم يكن بينه وبين سائر الأشخاص فرق؛ بل هو عبارة عن الإنسان المشروط بتشخّص خاصّ. نعم، لو قيل: إنّ حقيقة زيد ليس مركّباً من الإنسان الموجود وشيء غير الإنسانيّة[6]، لكان موجّهاً موافقاً لما هو الحقّ من أنّ التّشخّص هو بنحوٍ من الوجود. فلا يدخل في قوام زيد إلّا الإنسان بوجوده الخاصّ، والوجود ليس بأمر زائد على المهيّة؛ بل هي عينه، وزيادته عليها بضرب من التّحليل[7].

وأمّا عن الثّاني، فبأنّه لا فرق بين الجزء العقليّ والجزء الخارجيّ للموجود في أنّه يجب أن يكون موجوداً. إنّما الفرق بأنّ أحدهما ـ وهو الجزء الخارجيّ ـ يجب أن يكون موجوداً بوجود آخر غير وجود المركّب وغير وجود الجزء

---

(١) مج٢: ثانيها.
(٢) مج١، مج٢: - جزء.
(٣) مج٢: خارجاً.
(٤) مج١، مج٢: - فلا نسلّم... عقليّاً.
(٥) تن: هما.
(٦) مج١، مج٢: للإنسانيّة.
(٧) مج١: التّخيّل/ مج٢: التّخييل/ تن: بتحليل العقل (بجاى «بضرب من التحليل»).

الآخر ـ كما هو المشهور ـ؛ وأمّا الجزء العقليّ، فهو موجود في الخارج بعين وجود الكلّ. فلهذا[1] يصحّ الحمل هاهنا، كقولك: «الإنسان ناطق»؛ ولم يصحّ في الأوّل، كما إذا قلت: «الإنسان نفس»، بل الصّحيح أنّه ذو نفس ناطقة. و«ذو النّفس[2] النّاطقة» جزء تحليليّ لمهيّة الإنسان. وبالجملة، لا معنى للتّركيب العقليّ إلّا اجتماع أمور متغايرة[3] بالمعنى متّحدة بالوجود؛ وجهة الاتّحاد بينها هو الوجود الخارجيّ، سواء كان أحد المتّحدات هو الوجود أو[4] يكون غيرها عند التّحليل.

وأمّا تجويز كون التّشخّص[5] بما يخصّ الشّخص من الكمّ والكيف والوضع وغيرها[6]، فلا يصلح[7] شيء منها ولا المجموع من عدّة منها للمشخّصيّة. لأنّ الجزئيّ منها يجوز زواله وتبدّله مع بقاء الشّخص بحاله، كما يظهر في التّخلخل والتّكاثف وسائر الاستحالات والحركات؛ والكلّيّ[8] منها لا يفيد الشّخصيّة، لأنّه مشترك بين الآحاد، وكذا المجموع[9] من[10] الكلّيّات كلّيّ أيضاً. نعم، هذه الأعراض يصحّ عدّها من اللّوازم والعلامات للهويّة الشّخصيّة.

* * *

---

(١) تن: فبهذا.
(٢) مج٢: - ناطقة وذو النّفس.
(٣) مج٢: مغايرة.
(٤) مج٣، مر: أن.
(٥) مج٣، مر، تن: الشّخص.
(٦) مثلاً شيخ در تعليقات، وضع وأين ومتى مشخصات شيء مى داند (ص ١٠٧).
(٧) مج٣، مر: فلا يصحّ.
(٨) تن: الكلّ.
(٩) مج٣: لمجموع.
(١٠) مج٣: - من.

فصل [١]

في حال ما قيل في أمر التّشخّص

استدلّ بعضهم على أنّ التّشخّص ليس جزءاً من الشّخص؛ لأنّا إذا فتشنا عمّا هو معلوم لنا عن زيد ـ مثلاً ـ، لم نجد إلّا إنساناً[(١)] مقروناً بالعوارض[(٢)] من الكمّ والكيف والوضع والأين وغيرها، ولم نجد له جزءاً مخصوصاً به يتميّز ذلك الجزئيّ عن أفراد نوعه.

وأجيب عنه أنّ عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود؛ فربما كان شيء[(٣)] موجوداً ونحن[(٤)] لا نجده.

والحقّ أن يقال: عدم هذا الوجدان ممنوع، بل دعوى ذلك مكابرة؛ ولعلّه لفرط ظهوره قد خفي على بعض الأفهام. وهذا كحال الوجود بعينه، حيث ذهب أكثر النّاس إلى أنّه اعتباريّ محض وأنّه مفهوم مصدريّ.

وقال بعض أذكياء المتأخّرين: لو كان التّشخّص داخلاً في حقيقة الشّخص دخول[(٥)] الفصل في حقيقة النّوع، لما صلح النّوع لأن يقع بانفراده في جواب «ما هو» إذا سئل عن الشّخص منفرداً؛ لأنّ كلمة «ما» يُسأل بها عن تمام[(٦)] الحقيقة المختصّة، وعلى هذا التّقدير يكون الحقيقة المختصّة مجموع النّوع والتّشخّص اتّفاقاً، فكيف يصحّ أن يجاب بالنّوع وحده؟! مع أنّه يصحّ الجواب وحده ضرورةً واتّفاقاً من أهل الصّناعة.

---

(١) تن: لم نجد الإنسان.
(٢) مج٣: بعوارض.
(٣) مج٣: الشيء.
(٤) مج٣: الحسّ.
(٥) تن: كدخول.
(٦) مج٢: - تمام.

أقول: أكثر هذه الألفاظ الاصطلاحيّة الاستفهاميّة إنّما وضعت للمطالب[1] الكلّيّة الّتي يبحث عنها في العلوم الحقيقيّة. وكما أنّ «كم هو» و«كيف هو» و«أين هو»[2] إنّما يطلب بها طبيعة كلّيّة من أنواع الكمّ والكيف أو[3] الأين، فيجاب عن «كم» بمثل قولك: «ذراع»[4] أو «ذراعان»، لا «هذا الذّراع»[5] أو «هذان الذّراعان»[6]، وعن «كيف» بمثل قولك: «أسود» أو «حسن» أو «شجاع»، لا «هذا الأسود» ونحوه؛ فكذا المطلوب بالسّؤال بـ«ما هو» ـ أو[7] «أيّ شيء» ـ هو السّؤال عن الحقيقة الكلّيّة للمسؤول عنه بهذه الكلمة[8]. فمعنى «ما زيد؟» هو السّؤال عن تمام مهيّته[9] الكلّيّة حتّى يمكن الجواب عنه؛ فإنّ الهويّة الشّخصيّة ممّا لا يمكن الجواب عن طالبه إلّا بضربٍ من الإشارة الحسّيّة، وهي ليست من المطالب[10] العلميّة الّتي يجاب عنها.

تذكرة[11] وتنبيه:

ذكر بعض الأفاضل[12] المشهورين بالتّحقيق:

ليس المانع من اشتراك الشّخص أمراً داخلاً في حقيقته[13] المتصوّرة، بل منشأ المنع نحو التّصوّر.

وتحقيقه أن ليس الشّخص الجوهريّ ـ مثلاً ـ إلّا الماهيّة النّوعيّة المقترنة بالكمّ والكيف والوضع وغيرها من المقولات التّسع العرضيّة، ولا يدخل فيه أمر زائد على الحقيقة النّوعيّة. ولذلك إذا

---

(1) مج٣: لمطالب.
(2) مج٣، مر: - هو.
(3) تن: و.
(4) تن: زراع.
(5) مر، تن: الزّراع.
(6) تن: الزّراعان.
(7) مج١، مج٢: و.
(8) مج٢: الكلم.
(9) مج١، مج٢: مهيّة.
(10) مر: الطّالب.
(11) تن: وهم.
(12) قاللان اين قول به نقل صاحب لموارق (ص ١٨٠)، محقق دوانى وسيد المدققين هستند.
(13) مج٣، مر، تن: حقيقة.

سئل عن[1] الشّخص بـ«ما هو»، يقع النوع في الجواب، فإن أُدرِكَ الشّخصُ المذكور بالحسّ، كان تصوّره مانعاً عن فرض الشّركة؛ وإن أُدرِك لا بالحسّ[2]، كان تصوره غير مانع عنه ـ وإن كان المُدرَك واحداً[3] في الصّورتين.

مثلاً إذا [أعلمتَ][4] لمخاطبك ما علمته بالحسّ[5] و[6]قلت ـ مثلاً ـ: «قطرة ماء متقدّر [بالمقدار][7] الكذائيّ في الأين الفلانيّ، إلى غير ذلك»، حتّى يدرك المخاطب قطرة الماء متّصفةً بجميع الصّفات الّتي أدركتَ القطرة متّصفةً بها في حسّك؛ فتصّورك للقطرة المذكورة يمنع الشّركة، وتصّور مخاطبك لا يمنع الشّركة، مع أنّ المتصوّر واحد.

فظهر أنّ منشأ المنع هو الإدراك[8] الحسّيّ، لا أمر في المُدرَك المتصوَّر بخصوصه[9] يصير به جزئيّاً. كيف لا، وتصوّر الشّبح[10] البعيد إذا كان بالحسّ، كان مانعاً من فرض[11] الشّركة فيه وإن كان[12] أكثر صفاته ـ بل ماهيّته[13] أيضاً ـ مجهولةً؟! (انتهى).

أقول: لا يخفى على المتأمّل البصير ما[14] في كلام هذا التّحرير من وجوه الخلل:

الأوّل: إنّه بزعمه يلزم أن يكون الحسّ والعقل [الصحيحان][15] قد أدركا

(1) تن: - عن.
(2) مر: بالحسن.
(3) تن: وكك أنّ المدرك واحد (بجاى «وإن كان المدرك واحداً»).
(4) همهٔ نسخه ها: علمت/ نسخهٔ چاپ سنگى: أعلمت.
(5) مر: بالحسن.
(6) تن: - و.
(7) همهٔ نسخه ها: بمقدار.
(8) مج۲: إدراك.
(9) مج۳، مر: بخصّصه/تن: بخصّه.
(10) مر، تن: الشّيخ.
(11) مج۲: فروض.
(12) مج۲: - كان.
(13) مر: مهيّة.
(14) مج۳، مر، تن: بما.
(15) همهٔ نسخه ها: الصحيحين.

أمراً ليس هو في المدرك موجوداً؛ وإدراك الشّيء عبارة عن نيله بعينه أو نيل صورة ما يطابقه، ونحن ندرك بالضّرورة أنّ في زيدٍ أمراً ـ غير الإنسانيّة المشتركة وغير أعراضه اللّاحقة ـ هو منشأ المنع من الشّركة.

الثّاني: إنّ[1] ما[2] عليه المحقّقون من الحكماء ـ كما يتلخّص[3] من إشاراتهم وتصريحاتهم ـ أنّ الإدراك ليس بأمر زائد على نفس المُدرَك.

وتحقيقه أنّ مرجع الإدراك إلى الوجود؛ والتّغاير بين «الإدراك» و«المُدرَك به»[4] هو كالتّغاير بين الوجود والمهيّة. فكما أنّ الموجود[5] بالذّات من[6] كلّ شيء هو وجوده، والمهيّة موجودة بالوجود لا بوجود الوجود؛ فكذا المُدرَك والمعلوم بالذّات هو العلم والإدراك، أعني الصّورة الحاضرة والمهيّة المُدرَكة مُدرَكة بنفس تلك الصّورة العلميّة. فملاك الإدراك حسّيّاً كان أو خياليّاً أو عقليّاً ـ هو الوجود دون غيره ـ سواء كان وجوداً جسمانيّاً أو عقليّاً أو متوسّطاً بينهما.

والوجود ـ كما حقّقناه ـ أمر زائد على المهيّة بحسب التّحليل العقليّ؛ فكذا التّشخّص، لأنّه نفس[7] الوجود. فإذن، كما أنّ وجود المهيّة الكلّيّة والطّبائع المأخوذة لا بشرط أمرٌ زائد عليها عقلاً متّحد بها خارجاً؛ فكذلك تشخّصها بأمر زائد عليها ذهناً متّحد بها عيناً، سواء كان أدركه مُدرِك أم لا. فزيدٌ في الخارج إنسان[8] شخصيّ، كما أنّه إنسان موجود؛ سواء وقع عليه إحساس من مُحِسّ[9] أو لم يقع. وأمّا زيدٌ المحسوس بما هو محسوس، فهو أيضاً شخصيّ؛ لكن شخصيّته هناك بنحو وجوده الحسّيّ، لا[10] بنحو وجوده الخارجيّ.

فقد تحقّق وتبيّن أنّ مناط التّشخّص ومنشأ المنع من الشّركة هو أنحاء

---

(1) مج٢، مج٢: - إنّ.
(2) مج٢: - ما.
(3) نن: يتخلّص.
(4) يعني آنچه كه ادراك به آن تعلّق گرفته است.
(5) مج٢: الموجودات.
(6) نن: في.
(7) مج٣، مر، نن: بنفس.
(8) مج٣، مر: + إنسان.
(9) مج١، مج٢: حسّ.
(10) مج٢: - بنحو وجوده الحسّيّ لا.

الوجودات المتعلّقة بالموادّ والقوى الانفعاليّة. و[1]أمّا تشخّص المعقولات بما هي معقولات، فهو أيضاً بنفس وجودها؛ ووجودها منشأ التّعيّن العقليّ الزّائد على نفس[2] مهيّتها من حيث هي هي.

الثّالث: إنّ قوله: «مع أنّ المتصوّر[3] واحد» ممنوع، بل فاسد ـ كما أشرنا إليه. فإنّ الصّورة الحسّيّة و[4]الصورة العقليّة متغايرتان بالعدد والهويّة؛ فإذا كانتا متّحدتين بحسب المفهوم والمعنى مع[5] تغايرهما بالعدد، فلا بدّ من أن يكون لكلّ منهما أمر زائد على المفهوم المشترك بينهما ضرباً من الزّيادة، وذلك الزّائد هو الوجود الخاصّ والتّشخّص. فزيدٌ المحسوس بصفاته الجزئيّة له وجود عند الحسّ، وزيدٌ المعقول بصفاته الكلّيّة له وجود عند العقل؛ والوجودان متخالفان يترتّب على كلّ منهما آثار وأحكام غير ما[6] ترتّبت على الآخر، والمهيّة والصّفات مشتركة بينهما.

فظهر أنّ القول بأنّ التّفاوت بين المحسوس والمعقول ليس ولا[7] يكون إلّا في الإدراك دون المُدرَك قولٌ زور مختلق؛ إلّا أن يكون[8] المراد ما ذكرنا من أنّ الإدراك عبارة عن الصّورة المُدرَكة، وهي الحاضرة بالذّات، المسمّاة عندنا بـ«الوجود» و«التّشخّص»، باعتبارين ـ سواء كان في الحسّ أو في العقل.

* * *

---

(1) مج۳، مر: - و.

(2) مج۲: - نفس.

(3) مج۳، مر: التّصوّر.

(4) مج۳، مر: - الصّورة الحسّيّة و.

(5) مج۳: و.

(6) مج۳: غيرها.

(7) تن: - ولا.

(8) مج۳: لا يكون.

فصل [٢]

قال صاحب المحاكمات[١]:

من الفضلاء مَن سمعتُه[٢] يقول: لسنا[٣] نعقل العوارض المشخِّصة. فإنّ تلك العوارض[٤] إن كانت عقليّةً، لم تشخّص[٥] شيئاً خارجيّاً؛ وإن كانت خارجيّةً، فهي عارضة في الخارج، ومن البيّن عند العقل أنّ تشخّص العرض الخارجيّ ـ بل وجوده ـ موقوف على وجود المعروض وتشخّصه، فكيف يحتاج المعروض في تشخّصه إلى العارض؟! وأيضاً، هذه الأعراض إن كانت مطلقةً، استحال أن تكون مشخّصةً؛ وإن كانت شخصيّةً[٦]، فكذلك، وإلّا انعدم الشّخص بزوالها.

بل الحقّ أنّ المشخِّص هو المبدأ الفاعل[٧]؛ فإنّ الشّخص ليس إلّا هذه الهويّة، وهذه الهويّة ربما تكون هذ الهويّة بنفسها ـ كواجب الوجود ـ، وربما تكون بالغير؛ فذلك الغير[٨] هو الّذي يجعل هذه الهويّة هذه الهويّة، ولا نعني بـ«المشخِّص» إلّا هذا. (انتهى كلام الفاضل).

---

(١) شرح الإشارات والتنبيها خواجه نصير الدين طوسى وقطب الدين رازى، دفتر نشر كتاب، ١٤٠٣ ق، ج ٢، ص ١٣٠.

(٢) مج٢: سمعه.

(٣) مر: لستا/ تن: لنا (نسخه بدل: لسنا).

(٤) مج٢: - فإنّ تلك العوارض.

(٥) مج١، مج٢: لم يتشخّص.

(٦) مج٣: مشخّصة.

(٧) تن: الفاعليّ.

(٨) مج٣، مر: - فذلك الغير.

ثمّ اعترض عليه بقوله:

وفيه نظر. أمّا أوّلاً، فلأنّ ما ادّعاه من أنّ تشخّص العرض[1] الخارجيّ - بل وجوده - موقوف على وجود المعروض وتشخّصه غيرُ مسلّم عند الخصم، وهو عين النّزاع؛ فإنّه يقول[2]: إنّ الشّخص إذا جرّد[3] عن أعراضه و[4]عوارضه، كان عين النّوع القابل للشّركة[5].

فإن قلت: نعلم ضرورةً أنّ الكلّيّ بكلّيّته[6] يمتنع أن يوجد في الخارج؛ فالشيء ما لم يتشخّص، لم يوجد. ووجود العرض متأخّر عن وجود معروضه، فيتأخّر عن تشخّصه[7]؛ فكيف يكون[8] سبباً له؟!.

قلت: الوجود لا ينفكّ عن التّشخّص؛ وأمّا أنّ التّشخّص مقدّم على الوجود، فلا. بل الحقّ عند الخصم تقدّم الوجود عليه، فلا يلزم من توقّف وجود العرض على وجود المعروض توقّفُه على تشخّصه[9].

ويمكن أن يقال: وجود العرض وإن لم يتوقّف على تشخّص المعروض، لكن تشخّصه متوقّف عليه قطعاً - كما حقّق في موضعه -. ولو كان تشخّص المعروض بالعرض، فإنّما يكون بالعرض[10] المشخّص، ضرورة أنّ انضمام الكلّيّ لا يفيد الشّخصيّة؛ فيلزم تقدّم الشّيء على نفسه.

وأمّا ثانياً، فلأنّ ما يفهم من كلامه من أنّ كلّ عرض مشخّص يجوز زواله مع بقاء الشّخص بحاله ممنوعٌ عند الخصم.

وأمّا ثالثاً، فلأنّ الأشخاص المتّحدة بالنّوع يمتاز بعضها عن بعض

---

(1) مج١، مج٢: - العرض.
(2) مج١، مج٢: نقول.
(3) مر: جزء.
(4) تن: - أعراضه و.
(5) مج٣، مر: المشتركة.
(6) تن: - بكلّيّته.
(7) تن: شخصه.
(8) مج٢: فيكون (بجاى «فكيف يكون»).
(9) تن: تشخّص.
(10) مج١، مج٢: - فإنّما يكون بالعرض.

بهويّاتها الشّخصيّة؛ فيجب أن يكون هذا التّمايز والتّغاير بانضمام أمرٍ إلى النّوع واتّحاده معه. وظاهر أنّ الفاعل ليس كذلك، إذ هو موجد للجميع على السّواء. وقوله: «وربما يكون هذه الهويّة بالغير» لا ينفعه؛ إذ[1] كون هذه الهويّة بالغير باعتبار وجوده وتحقّقه، لا باعتبار[2] امتيازه وتشخّصه، وهو المبحوث عنه.

أقول: هذه الكلمات - كلّها - إمّا مغاليط[3] أو تخمينات[4] غير صادرة عن قلوب نيّرة وأذهان صافية. وأنت لو تدبّرت فيما قرع سمعك من قبل، لتفطّنت بمواضع الخلل فيها ومحالّ[5] البحث عليها.

فالأوّل[6] أن نقول: أيّ شيء[7] أراد الفاضل المذكور بقوله: «السنا[8] نعقل[9] العوارض المشخّصة»؟ إن أراد فيه بـ[10]«العوارض» ما هي أعمّ من عوارض المهيّة وعوارض الوجود، فنختار أنّ العوارض المشخّصة هي عوارض مهيّة الشّيء لا عوارض وجوده؛ ولا محذور فيه. وما ذكره في الاستدلال على عدم صحّته بأنّ تشخّص العرض ووجوده موقوف على تشخّص المعروض ووجوده، غيرُ مسلّم في عارض المهيّة، كالفصل المقسّم لمهيّة الجنس والتّشخّص[11] المحصّل لمهيّة النّوع؛ فإنّ في هذا النّحو من العروض تشخّصَ المعروض ووجودَه متوقّفٌ على تشخّصَ العارض ووجوده لا العكس[12]، والعارض متعيّن بنفسه متشخّص بهويّته[13] الوجوديّة لا بالمعروض. ألا ترى أنّ الجنس لإبهامه الجنسيّ ممّا يحتاج في تعيّنه العقليّ إلى ما يعيّنه وينوّعه من أحد الفصول المنوّعة له، وكلّ من تلك الفصول متحصّل بنفسه متنوّع[14] بذاته لا

---

(1) مج٢: أو.
(2) مر: باعتباره.
(3) مج١: مغالبطه/ مج٢: مغالطة.
(4) مج٣: تخمينيّات.
(5) مج٣، مر، تن: مجال.
(6) مج١، مج٢: والأوّل/ تن: فالأولى.
(7) تن: - أيّ شيء.
(8) تن: لنا.
(9) تن: تعقل.
(10) مج١، مج٢: - بـ.
(11) تن: الشّخص.
(12) تن: للعكس (بجاى «لا العكس»).
(13) مر، تن: بهويّة.
(14) مج٢: يتنوّع.

بمنوّع[1] آخر؟! وكذا مهيّة النّوع [لإبهامها][2] النّوعيّ مفتقرة إلى ما [يشخّصها][3] و[يوجدها][4]، وهو المسمّى بـ«الوجود الخاصّ» ـ عندنا ـ وبـ«التّشخّص[5]»، لكونه متشخّصاً بذاته لا بعارض آخر ولا بموضوع ـ إذ لا موضوع له إن كان المتشخّص به جوهراً، وإلّا فموضوعه موضوع العرض الّذي هو نحو وجوده ـ.

وإن أراد بها عوارض المهيّة خاصّة، فالّذي ذكره في بطلان كونها متشخّصة قد علمت ما فيه.

ووإن أراد بها عوارض الوجود خاصّة[6]، فلا يخلو إمّا أن يريد بـ«المشخِّص» مفيد التّشخّص أو ما به المشخّصيّة:

فإن أراد الثّاني، فمسلّم أنّها لا تكون[7] مشخِّصة بهذا المعنى، لما مرّ أنّ التّشخّص بنحو الوجود لا غير.

وإن أراد الأوّل، فلا يخلو إمّا أن يريد بـ«المفيد» السّبب الفاعليّ[8]؛ أو يريد غيره من الأسباب، كالعلّة المعدّة: فإن أراد به الفاعل، فمسلّم أنّ هذه العوارض ليست مشخِّصة ـ أي فاعلة للتّشخّص. وإن أراد به المعدّ، فغير مسلّم أنّها[9] لا تكون[10] مشخِّصة؛ فإنّ تلك العوارض بجملتها وعلى قدر منها[11] ممّا يجعل المادّة مهيّأة معدّة لقبول الوجود الشّخصيّ والتّعيّن المخصوص، فلأجل ذلك أو لأجل أنّها لوازم الشّخص وأماراته سمّيت بـ«المشخّصات».

البحث الثاني: إنّ قوله: «فإنّ تلك العوارض إن كانت عقليّة، لم تشخّص[12] شيئاً» غيرُ صحيح بإطلاقه. ولعلّه أراد بذلك أنّها لا تشخّص[13]

---

(1) مج۳، مر، تن: بنوع.

(2) همهٔ نسخه ها: لإبهامه.

(3) مج۱، مج۲، مج۳، مر: يشخّصه/ تن: تشخّصه.

(4) همهٔ نسخه ها: يوجده.

(5) مج۳: الشّخص.

(6) تن: + فالّذي ذكره.

(7) مج۲، مج۳، مر، تن: لا يكون.

(8) مج۲: - الفاعليّ.

(9) مج۱، مج۲: أنّهما.

(10) مج۲، مج۳، مر، تن: لا يكون.

(11) مج۳، مر: منهما.

(12) مج۲: لم يشخّص.

(13) تن: لا يتشخّص.

شيئاً من أفراد نوع ماديّ؛ وإلّا فالمشهور من مذهب الحكماء أنّ لكلٍ من العقول مهيّة نوعيّة تشخّصها بأمر زائد على المهيّة، فذلك الزّائد[1] ـ لا محالة ـ عارض عقليّ.

البحث الثّالث: إنّ قول النّاظر المجيب: «إنّ كون تشخّص العرض ووجوده موقوفاً على وجود المعروض وتشخّصه غير مسلّم عند الخصم» مكابرةٌ صريحة، على ما فهمه من العرض المشخّص؛ فإنّ المشخّصات عنده هي مثل الكمّ والكيف والأين وغيرها، ومعلوم أنّ وجودها وتشخّصها بعد وجود الموضوع وتشخّصه.

البحث الرّابع: إنّ قوله: «إنّ الشّخص إن جرّد[2] عن أعراضه وعوارضه، كان عين النّوع القابل للشّركة» غيرُ صحيح. فإنّ عوارض الشّخص هي عوارض وجوده، فعند تجريده عنها يبقى نوعه[3] متشخّصاً[4] كما كان غير مشترك فيه؛ لأنّ جميعها خارجة عن الشّخص كما أنّها خارجة عن نوعه. والّذي إذا جرّدت المهيّة عنه لم تكن[5] شخصاً[6] ـ بل كانت مشتركاً فيها ـ هو الهويّة الوجوديّة، لا غير.

البحث الخامس: إنّ قوله في الجواب: «فإن قلت...» بارتكاب أنّ وجود الشّيء متقدّم[7] على تشخّصه، ممّا لا تعويل عليه. بل الحقّ أنّ الوجود والتّشخّص أمرٌ[8] واحد بالذّات متغايرٌ بالمفهوم.

البحث السّادس: إنّ قوله في منع تجويز تبدّل العرض ـ أي عارض الوجود ـ مطلقاً مع بقاء الموضوع مكابرةٌ، بل مصادم للواقع؛ فإنّ الأعراض المسمّاة بـ«المشخّصة» ـ كالكمّ والكيف وغيرهما ـ ممّا يشاهَد تبدّلها شخصاً مع بقاء

---

(1) مر: الزائل.

(2) مر: جزء.

(3) مج٣: نوعها.

(4) تن: مشخَصاً.

(5) مج٢، مج٣: لم يكن.

(6) مج٣: متشخَصاً/ مر: مشخَصاً.

(7) مج٣، مر: مقدّم.

(8) مج٣: شيء.

موضوعها بالشّخص. نعم، لو قيل: إنّ القدر الّذي لا بدّ أن يكون علامة للشّخص من هذه[1] الأعراض غيرُ متبدّل ـ بل باقٍ ما دام هذا الشّخص باقياً ـ، لكان له وجه صحّةٍ[2].

وأمّا قوله: «إنّ الأشخاص المتّحدة في النّوع يمتاز بعضها عن بعضٍ بهويّاتها الشّخصيّة» (إلى آخر هذا الكلام)، فهو وإن كان ظاهر الصّحّة والموافقة مع ما هو الحقّ من أنّ التّشخّص بنفس الوجود، لكنّه إنّما أجرى هذا الكلام لإثبات أنّ التّشخّص ليس بالفاعل؛ وهو ذاهل عن أنّ تمايز هذه الهويّات المشتركة في مهيّة نوعيّة[3] بنفس وجوداتها المتمايزة بأنفسها من حيث الهويّة الوجوديّة، لا من حيث المهيّة النّوعيّة والمعنى الكلّيّ. إذ كلّ ممكن زوج تركيبي ـ كما قالته الحكماء ـ من وجود ومهيّة: فالوجود جزئيّ حقيقيّ لا مهيّة له، والمهيّة مفهوم كلّيّ لا[4] وجود لها ولا تشخّص من حيث هي هي؛ ولا استحالة[5] في[6] أن يكون لعدّة[7] من الوجودات الخاصّة مفهوم نوعيّ صادق عليها، والمركّب من المهيّة وشيء منها بحسب ظرف[8] التّحليل يسمّى[9] بـ«الشّخص». فظهر أنّ كلّ فرد شخصيّ[10] تحت طبيعة كلّيّة إنّما منشأ شخصيّته هو وجوده الخاصّ.

فإن قلت: نسبة النّوع إلى جميع أشخاصه على السّويّة؛ فتحقّق[11] بعضها دون بعضٍ ترجيح من غير مرجّح[12].

قلت: ليس للنّوع وجود قبل وجود[13] الأشخاص، ولا أنّ النّوع سبب

---

(1) مج ٢: هذا.
(2) مر: صحّته.
(3) تن: مهيّته النّوعيّة.
(4) مج٣، مر: ولا.
(5) مج٣، مر: والاستحالة (بجاى «ولا استحالة»).
(6) مج٣: - في.
(7) تن: في العدّة.
(8) مج١، مر: طرف/ تن: - ظرف.
(9) مج١، مج٢: تسمّى.
(10) مج٣، مر: لشخص.
(11) مج٢: فبتحقّق.
(12) مج٣: ترجيح بلا مرجّح.
(13) مج٣، مر: - قبل وجود.

لوجود الشّخص؛ بل الأمر بالعكس ممّا[1] ذكر أولى. فإنّه إذا فاض[2] وجود من الواهب المفيض، يصدق عليه معنى نوعه[3] من غير جعل متعلّق بالمهيّة؛ لأنّ المجعول بالذّات هو وجود كلّ معلول، لا مهيّته[4].

* * *

(1) مج٣، مر، لن: بما.
(2) تن: افاض.
(3) مج٢: - نوعه.
(4) مج١، مج٢، مج٣، مر: مهيّة.

فصل [٣]

في تحقيق قول الحكماء
المادّة تقبل[1] التّكثّر لذاتها

ذهبت[2] الحكماء إلى أنّ الشّيء قد يتشخّص بذاته، فلا يندرج تحت نوع، كالباريء ـ جلّ اسمه[3] ـ؛ وقد يتشخّص بلازمه، فينحصر نوعه في فرد، كالعقول العالية والأفلاك[4]. و[أمّا تكثّر][5] النّوع الواحد فإنّما يكون بسبب المادّة؛ لأنّ تعيّنه ليس بذاته ولا مقتضى ذاته، وإلّا لانحصر[6] في فرد؛ و[7]لا لأمر منفصل عنه، لاستواء نسبة[8] المنفصل إلى جميع أفراده؛ ولا لأمرٍ حالّ فيه، لأنّ حلول العرض مسبوق بتعيّن محلّه[9]؛ فلو كان تعيّنه[10] بالعارض، لزم الدّور. فهو لأمرٍ[11] حاملٍ له: إمّا[12] بالمحلّيّة، كالموضوع[13] للعرض أو الهيولى للصّورة؛ أو بالتّعلّق والتّدبير، كالبدن للنّفس.

أقول ـ في تصحيح كلامهم ـ: أمّا قولهم: «الشّيء قد يتشخّص بلازمه»، فليس المراد من «اللّازم»[14] هاهنا ما هو المصطلح بينهم ـ وهو العرض الزّائد

---

(١) مج٢: يقبل.
(٢) مج٢: ذهب.
(٣) مج١: - اسمه/ مج٢: شأنه.
(٤) تن: أفلاك.
(٥) همة نسخه ها: ما يكثر.
(٦) مج٣، مر: لا ينحصر.
(٧) مج٢: - و.
(٨) مر: نسبته.
(٩) مج١: محالّه (نسخه بدل: محله).
(١٠) مج٢: تعيينه.
(١١) تن: - حالّ فيه... فهو لأمر.
(١٢) تن: قياماً (بجاى «له إمّا»).
(١٣) مر: كالموضع.
(١٤) مج٣: اللّوازم.

في الوجود اللّازم له ـ؛ لما مرّ تحقيقه من أنّ التّشخّص بنفس الوجود، وقد ثبت في مقامه أنّ الوجود يمتنع أن يكون من لوازم مهيّةٍ يقتضيه[1] تلك المهيّة، فهكذا[2] حكم التّشخّص.

بل المراد أنّ ما سوى الواجب ـ تعالى ـ تشخّصه كوجوده زائد على مهيّته عقلاً وعينها خارجاً، وفي ما سوى العقول العالية والنّفوس الكلّيّة الفلكيّة يمكن تعدّد أشخاص نوع واحد من جهة تعدّد أسباب وجودها.

وأمّا قولهم: «تكثّر النّوع في ما سوى العقول والأفلاك بسبب المادّة»؛ فاعترض عليه الفخر[3] الرّازيّ[4] بأنّ تكثّر الأشياء المتماثلة لو كان لتكثّر الموادّ، لكان تكثّر الموادّ[5] لموادّ [أخرى][6]، ويلزم التّسلسل.

وأجاب المحقّق لمقاصد الإشارات[7] عنه بأنّ ما لا يقبل التّكثّر لذاته، يحتاج في تكثّره إلى شيء آخر يقبل التّكثّر لذاته؛ وأمّا المادّة، فهي لذاتها تقبل[8] التّكثّر[9].

وردّ العلّامة الدّوانيّ[10] هذا الكلام بأنّه إذا جاز في نوع من الأنواع ـ أعني المادّة ـ قبول التّكثّر لذاته، فلِمَ لا يجوز في غيرها؟ كيف والدّعوى[11] كلّيّة، وهي أنّ كلّ نوع متكثّر الأفراد يحتاج إلى[12] محلّ يقبل تشخّصه؟! ثمّ على تقدير التّخصيص[13] بغير المادّة ينتقض خلاصة الدّليل بالمادّة.

وأجيب عن هذا تارةً بأنّ النّاقض مُدّعٍ والمجيب[14] مانع، ومقابلة[15] المنع بالمنع خارج عن قانون البحث. وتارةً بأنّ قبول المادّة التّكثّر[16] لذاتها

---

(1) مج١، مج٢: نقيضه/مر: يقبضه.

(2) مج٢: فكذا.

(3) مج٣، مر: فخر.

(4) مأخذ.

(5) مج٣، مر: - لكان تكثّر الموادّ.

(6) همة نسخه ها: آخر.

(7) مأخذ.

(8) مج٢، مج٣، مر، تن: يقبل.

(9) شرح الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٥٣.

(10) رسالة الزوراء.

(11) مج٢: لدعوى.

(12) مر: - إلى.

(13) مج٣، مر: التّشخّص.

(14) مر: المحب.

(15) مج١، مج٢: مقابله.

(16) مر: التكثير.

لإبهامها؛ فإنّها لمّا كانت مبهمة[١] في حدّ ذاتها لا واحدة ولا كثيرة، جاز أن تصير[٢] كثيرة بعد ما كانت واحدة، وبالعكس؛ بخلاف غيرها ممّا له تعيّن، فإنّ الواحد المعيّن لا يقبل التّكثّر لذاته.

و[٣]هنا ممّا لا يسمن ولا يغني. فإنّه كما أنّ المادّة مبهمة، كذلك الطّبيعة النّوعيّة مبهمة باعتبار الأشخاص؛ وهي قابلة بحسب المبهميّة[٤] لأن تصير[٥] أشخاصاً، و[٦]ليست في حدّ ذاتها واحدة بالحدة الشّخصيّة ولا كثيرة تلك الكثرة؛ فلو[٧] كان الإبهام منشأ التّكثّر، فليجز[٨] تكثّرها أيضاً بدون المادّة.

وقوله: «فإنّ الواحد المعيّن لا يقبل التّكثّر، لانعدامه عند عروض التّكثّر» كلامٌ مغلط؛ لأنّ تكثّر النّوع الواحد ليس بأن يوجد واحداً ثمّ يعرض له الكثرة، كما في المتّصل.

أقول: الحقّ أنّ مراد المحقّق الطّوسيّ ـ قدّس سرّه[٩] ـ من المادّة [ليس][١٠] الهيولى الأولى الّتي هي[١١] جوهر عقليّ أبسط من الجسم الطّبيعي، فإنّ كثيراً من الحكماء لا يثبتونها[١٢]؛ بل مراده منها الجسم الطّبيعيّ القابل للفصل والوصل والوحدة والكثرة، وإن كانت جهة القبول[١٣] والاستعداد بمشاركة الهيولى الأولى، كما هو عند المشّائين.

فعلى هذا يسقط الاعتراض المذكور. وذلك لأنّ حقيقته[١٤] لمّا كانت حقيقة

---

(١) مج٣، مر: مهيّته.

(٢) مج٣، مر، تن: يصير.

(٣) مج٣، مر: + هو.

(٤) مج١، مج٢، مر، تن: المهيّة.

(٥) مج٣، مر، تن: يصير.

(٦) مج٣: - و.

(٧) تن: فإن.

(٨) مج٢: فلينجر.

(٩) مج٣: ره.

(١٠) همهٔ نسخه ها: ليست.

(١١) تن: - هي.

(١٢) ر. ك: مجموعهٔ مصنّفات شيخ اشراق، به تصحيح ومقدّمهٔ هنرى كربن، مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگى، ١٣٧٢ش، ج ٢ ص ٧٤ و٧٥.

(١٣) مج٢: القيود.

(١٤) مر: حقيقة.

اتّصاليّة قابلة للأبعاد، فهي لذاتها ممّا فيه قوّة[1] قبول الانفصال؛ إذ[2] كلّ جزء مقداريّ منه يوافق الجزء الآخر في المهيّة والحدّ، و[يغايره][3] أيضاً[4] في الحقيقة والوجود:

أمّا[5] الدّعوى الأولى، فلأنّ المتّصل الواحد موجود[6] بوجود واحد وحدة اتّصاليّة؛ ولا جزء له بالفعل، بل[7] بالفرض[8]؛ فكلّ جزء فرض فيه فهو غير منفصل عن الآخر.

وأمّا الدّعوى الثّانية، فلعدم صحّة الحمل بينهما؛ فلا يقال: هذا النّصف ذاك النّصف، ولا المجموع. والسّرّ في ذلك أنّ الشيء الممتدّ والقابل الأبعاد[9] أمرٌ ضعيف الوجود والوحدة؛ إذ[10] وجوده بعينه قوّة العدم وبالعكس، واتّصاله من أسباب قبول انفصاله وبالعكس؛ وكذا وحدته الاتّصاليّة ـ الّتي هي بعينها نحو وجوده ـ هي[11] قوّة قبول كثرته الانفصاليّة ـ الّتي هي بعينها[12] فساده وبطلانه. وبالجملة، وجود كلّ فرد منه يساوق عدم فرد آخر منه[13]، وعدم كلّ فرد منه يلازم وجود فرد آخر. فإذا كان الأمر فيه على هذا المنوال، فصادق فيه القول بأنّه متكثّر لذاته[14]. فلا مجال لأحد أن يقيس[15] حاله في قبول التّكثّر لذاته بحال نوع آخر في ذلك.

وليس فيما ذكره المحقّق الطّوسيّ ـ حسب ما قرّرناه ـ تخصيص القاعدة الكلّيّة كما توهّمه ذلك القائل[16]. فإنّ القاعدة الكلّيّة هاهنا أنّ كلّ[17] ما لا يقبل التّكثّر لذاته من الأنواع فهو يحتاج في تكثّره[18] إلى المادّة، ولا

---

(1) مج٢: - قوّة.
(2) مج٢: أو.
(3) همة نسخه ها: تغايره.
(4) مج٣: - أيضاً.
(5) مج٢: وأمّا.
(6) مج٢: موجودة.
(7) مج٣، مر: - بالفعل بل.
(8) مج٢، تن: بالعرض.
(9) تن: للأبعاد.
(10) مج٢: أو.
(11) مج ١، مج٢: وهي.
(12) تن: - نحو وجوده... هي بعينها.
(13) تن: - يساوق عدم فرد آخر منه.
(14) تن: بذات.
(15) مج٣، مر: يقتبس.
(16) مج٢، مج٢، مر: القابل.
(17) تن: - كلّ.
(18) مج٢: تكثيره.

ينتقض[1] هذا الحكم بنفس المادّة؛ إذ المادّة[2] ممّا يتكثّر بذاته، فلا يُحتاج في تكثّرها إلى مادّة أخرى حتّى يتسلسل الأمر إلى لا نهاية[3].

والّذي ذكره العلّامة الدّوانيّ من أنّه إذا جاز[4] في المادّة قبول التّكثّر لذاتها، فليجز ذلك في نوع آخر غيرها؛ أقول: كلّ[5] نوع فرض أنّه يقبل[6] التّكثّر لذاته فهو في الحقيقة عين المادّة، لا شيء آخر غيرها. ونحن لا نعني بـ«المادّة» إلّا الجوهر الاتّصاليّ القابل للأبعاد الثّلاثة، وهو الّذي يتّصل باتّصاله جميع المقادير والامتدادات وبانفصاله ينفصل جميع المنفصلات المتماثلة والمتكثّرات العدديّة؛ كما يظهر بعد التّأمّل على كلّ من له فطنة[7] صحيحة وقريحة سليمة.

والله وليّ العصمة والتّوفيق، وبيده مقاليد العلم والتّحقيق[8].

* * *

(1) مج٣، مر: لا ينقض.
(2) مج٣، مر: - إذ المادّة.
(3) مج٣: + له.
(4) مج٣، مر: أجاز.
(5) مج٣، مر: لكلّ.
(6) مج٢: تقبل.
(7) مج٣، مر: - فطنة.
(8) مج١: + تمّ/ مج٢: + تمّ بالخير والعافية في يوم الأربعاء ظهر يوم الأضحى في محروسة دار العلم، شيراز، ١٢٣٧/ تن: - والتحقيق + بيا على مدد كن.

سريان الوجود

المقدمة

١ . انتساب الرسالة

تُعرف إحدى رسائل صدر المتألهين باسم «سريان الوجود» أو «سريان نور وجود الحق في الموجودات»، وهي تتعلق بكيفية رابطة الواجب المتعالي بالموجوات والممكنات؛ وبما أن الملا صدرا يقوم في نهاية هذه الرسالة بتثبيت وترسيخ الرأي المعروف بذوق التأله أو وحدة الوجود وكثرة الموجود، لذلك يشكك البعض بانتساب هذه الرسالة إليه، ويعتقدون أنها قد تكون للملا الفيض الكاشاني، خاصةً وأن هناك قرائن أخرى غير هذه الرسالة تقوي هذا الشك، وفي الوقت نفسه لا يوجد دليل أو قرينة خاصة حول صحة انتسابها إلى الملا الفيض.

يبدو أن المرحوم الأستاذ محمد تقي دانش بجوه من الأشخاص الذين يؤيدون هذا الشك، حيث كتب في أحد مصنفاته: «يجب أن نضيف هذا الأمر بأن الملا صدرا في رسالته «سريان نور وجود الحق في الموجودات» ـ إن كانت تعود إليه وليس إلى الفيض ـ يعد وجود الله فقط أصيلاً»[1]؛ ولكنه لم يقدم دليلاً على رأيه هذا، ويكتفي بذكر تسجيل المخطوطة المرقمة التابعة لمكتبة «آستان قدس رضوي» باسم الفيض الكاشاني.

ربما قد يكون ما يدعم رأي القائلين بأن هذه الرسالة تعود إلى الفيض وليس إلى الملا صدرا، هو الأمران التاليان:

١) يعد المؤلف في هذه الرسالة قريباً إلى أسلوب ذوق التأله الخاص

---

(١) كسر أصنام الجاهلية، الملا صدرا، ص ١٨.

بالدواني، حيث لم يذكر فيها مسألة التشكيك بأسلوب الحكمة المتعالية ولا الإمكان الفقري بوجود الترابط بين الممكنات.

٢) ينقُل المصنِف في هذه الرسالة نصوصاً مطولّة نسبياً من الكتابات الفارسية للغزالي وآخرين تماماً كما هي مكتوبة؛ وهذا الأمر لا يوافق أسلوب الملا صدرا في آثاره الأخرى الذي يقوم في البداية بتعريب المطلب حتماً ثم نقله، في حالة نقله مواضيع من مصادر فارسية. وعلى سبيل المثال، نرى في الأسفار نقل مواضيع من «دانشنامه علائي» لابن سينا، و«العروة لأهل الخلوة والجلوة» لعلاء الدولة السمناني، إلا أنه يقوم بكل هذا بعد تعريب المواضيع إياها.

بالطبع لا تكفي أي من هاتين القرينتين لإثبات هذا الادعاء، لأن هذه الرسالة قد تكون من آثار الملا صدرا في فترة شبابه حيث لم يصل فيها إلى آرائه النهائية في باب الوجود؛ كما أن الدليل الثاني يتعلق أساساً بشكل العمل وظاهره وليس بمحتواه ومضمونه. على كل حال، من الممكن أن يتفنن أي مؤلف في أسلوب أعماله وظاهرها، لتبدو أعماله مختلفة، وكذلك أسلوبه.

وفي تأييد صحة انتساب هذه الرسالة إلى الفيض الكاشاني يقول البعض: «وفقاً لأسلوب كتابة الملا صدرا، فإن هذه الرسالة ليست له بل تعود إلى الملا محسن الفيض، خاصةً وإن الجمل الفارسية التي جاءت في هذه الرسالة بالتأكيد ليست من النثر الذي يشتهر به الملا صدرا، وإن قمنا بمقارنتها مع رسالة الأصول الثلاثة وبقية رسائله الفارسية الأخرى، يثبت رأي هذا الحقير»[١].

بنى قائل هذا الكلام مستنده الرئيس على أسلوب كتابة الملا صدرا، وبما أنه أشار في نهاية كلامه إلى العبارات الفارسية للكتاب، فمن المؤكد أن قصده أسلوب الكتابة الفارسية للملا صدرا وليس كتابته العربية. ولكنه لم ينتبه أصلاً إلى أن جميع العبارات الفارسية في هذه الرسالة هي منقولات صدر المتألهين عن آثار الآخرين التي أشار اليها صراحةً، وليست من إبداعات قلمه وفكره. وإن

(١) انظر كتاب الواارادت القلبية في معرفة الربوبية، الملا صدرا، ص ٢٥ ـ ٢٦.

كان القصد أسلوب الكتابة العربية للرسالة فإننا لا نرى أسلوباً خاصاً أيضاً لكي يصبح مستند انتساب الرسالة إلى الملا صدرا أو الفيض؛ وأساساً ليس هناك اختلاف كبير في أسلوب كتابة مواضيع مثل هذه بين الفيض والملا صدرا.

من جهة أخرى يقول الذين ينسبون رسالة السريان إلى صدر المتألهين وينفون انتسابها إلى الفيض في تبيين رأيهم:

«يعد البعض هذه الرسالة للحكيم المحقق والعارف الكامل الملا محسن الفيض، ولكن الحقيقة هي أنها ليست له، لأن الفيض لم يعترف أبداً بأصالة الماهية؛ كما أن هذه الرسالة كتبت بأسلوب ذوق التأله، وفي هذه الرسالة اعتبر صدر المتأليهن نظرية المحقق الدواني الفكرية كاملة. من الواضح أن مؤلف هذه الرسالة كتبها في بداية عمره حيث كان قائلاً بأصالة الماهية»[1].

ولكن ما يقوّي انتساب الرسالة إلى صدر المتأليهن، وقبل أن يكون نفي الاعتقاد بأصالة الماهية من قبل الفيض[2]، هو النصوص التي تعود إلى مصنف الرسالة نفسه وقد نقلت هذه الرسالة كما هي، مع بعض التغييرات الطفيفة في الأسفار؛ وقد أشرنا إليها في هوامش نص الرسالة وأغلب هذه المواضيع تتعلق بالفصل السابع والعشرين من المرحلة السادسة للأسفار، وهي باسم «في إثبات التكثر في الحقائق الإمكانية». ومثلما ذكر الأستاذ الآشتياني فمن المحتمل أن تكون هذه الرسالة من آثار صدر المتألهين في فترة شبابه، حيث لم يكن قد كتب بعد آثاره المهمة في الحكمة المتعالية، ولم يصل فيها إلى آرائه الرئيسية والأساسية في باب الوجود. ودليل هذا الموضوع هو أنه نقل من قسم الرسالة نصاً من المستشكلين ويخاطب نفسه بلسانه: «كما حققته [عدم إمكان أخذ معنى

---

(١) سيد جلال الدين الآشتياني (المصحح)، سه رساله از محمد بن إبراهيم صدر الدين شيرازي، ص ٦١.

(٢) لأنه لم يستنبط كاملاً من هذه الرسالة الاعتقاد بأصالة الماهية؛ وثانياً، كما أن السيد الآشتياني لم يقدم دليلاً واضحاً لإثبات رأيه حول نفي الاعتقاد بالماهية من قبل الفيض خاصةً وإن الفيض مثل الملا صدرا يتراوح في آرائه الفلسفية والعرفانية.

واحد من أمر متباني بتمام الذات] في بعض الرسائل». في حين أن الملا صدرا بحث هذه المسألة في عدة مواضع من الأسفار، وكذلك في الشواهد والمشاعر بشكل مبسط.

احتمل المرحوم الشيخ محمد رضا المظفر في مقدمة الطبعة الجديدة من الأسفار أن تكون رسالة السريان هي رسالة طرح الكونين إياها التي ذكرت في الجزء الأول من الأسفار (ص، ولكن ما يضعف هذا الدليل هو أن الملا صدرا أشار في هذا الموضع من الأسفار إلى آرائه الأخيرة في باب الإمكان الفقهي، وعين التعلق وترابط الموجودات الإمكانية، ومحض الفاقة، وتعلقها. ويبدو أن الملا صدرا لم يكن قد وصل في رسالة السريان إلى هذه الآراء بعد.

٢. تحليل محتوى الرسالة

كما قلنا أحد الإشكالات الفلسفية الإلهية هو مسألة شرح وتفسير كيفية ارتباط مبدأ واجب الوجود بالممكنات والمعلومات، وعلى أي نحو يمكن أن ترتبط الممكنات بالمبدأ حتى يكون وجودها مبرراً، فضلاً عن عدم وجود مشكلة أخرى وهي تعارض تصوير المسألة مع الشأن الربوبي العالي. فيالحقيقة أن مبحثي وحدة الوجود أو كثرته، وكذلك المباحث المتعلقة بارتباط العلّة والمعلول، والمباحث المتعلقة بربط الحادث بالقديم والقضايا التي تطرح في الشرعيات بالمعنى الأخص حول الأوصاف والنعوت الواجبة، هي جميعها ترتبط بهذه المسألة وتدّل على الجهود والمحاولات الفكرية للفلاسفة من أجل تقديم شرح معقول ومنطقي لهذا الأمر. وفي هذه الرسالة طرحت مسألة ارتباط الواجب بالممكن من وجهة نظر كثرة الوجود ووحدته.

نعلم أن هناك نظريات عدّة حول وحدة الوجود أو كثرته (أو التشكيك)، وهي كالتالي:

١) كثرة الوجود والموجود، أو النظرية المنسوبة إلى المشائين. وفقاً لهذه النظرية فإن حقيقة الوجود أمر بسيط، وإن الموجودات تتباين بذاتها تماماً عن بعضها؛ وبسبب البساطة ذاتها ليس هناك أي اشتراك بينها، مع أن

معنى الوجود هو المشترك المعنوي ويستخدم بمعنى واحد في الحمل على جميع الموجودات.

٢) وحدة الوجود والموجود، أو النظرية المنسوبة إلى الصوفية. وفقاً لهذا الرأي فإن الوجود والموجود كلاهما شيء واحد، وليس لهما كثرات حقيقية؛ وإن دور الكثرات كالعين الثانية لشخص أحول.

٣) وحدة الوجود وكثرة الموجود، تعود هذه النظرية إلى العلامة الدواني، وتنسب إلى ذوق التأله. وسوف نتكلم عن هذه القضية فيما بعد.

٤ الوحدة في عين الكثرة، أو نظرية الحكمة المتعالية والمنسوبة إلى الحكماء الخسروانيين[١]. وما طرح بصفة رأي صدر المتألهين المعروف حول الوجود، هو النظرية ذاتها أو وحدة تشكيك الوجود، التي وفقاً لها يعود ما به الاشترك في الموجودات وما به الافتراق إلى أمر واحد، ومُحال الاختلافات إلى الشدّة والضعف والنقص والكمال فقط.

وما طرح في رسالة السريان حول باب الوحدة والذي تم الدفاع عنه، هو النظرية الثالثة من النظريات الأربع المذكورة آنفاً. ووفقاً لهذه النظرية فإن الوجود الحقيقي المطلق ليس أكثر من واحد، وهو واجب الوجود نفسه وإن إطلاق الوجود والموجود عليه صحيح من ناحية الحقيقة، إلّا أن الموجودات الأخرى ليست مصداق الموجود حقيقة؛ أي ليست مصداق حمل الموجود بنفس الذات، بل بسبب ارتباطها بالواجب وانتسابها إليه تصبح مصداق حمل الموجود. ومثلما يتصف التامر واللابن بسبب انتسابهما إلى التمر واللبن إلى هذين الوصفين، لا أن يتصفا حقاً بالتمر واللبن. ونستنتج من هذا التمثيل أنه بناءً على اعتقاد هذه الفئة فإن حمل الموجودات على الممكنات مثل حمل التامر واللابن على شخصي التّمار واللّبان حيث تكفي فيهما أدنى مناسبة لاشتقاق الصفة وحمل المشتق على الذات، وما من هناك أي اتصاف حقيقي[٢].

---

(١) القائلون بالحكمة الخسروانية أو أصالة الفلسفة الإيرانية قبل اليونانية.

(٢) انظر كتاب شرح «مبسوط منظومه»، استاذ شهيد مرتضى مطهري، ج ١، ص ٢٤٧.

في بداية هذه الرسالة يدّعي صدر المتألهين أن الواجب متفرد بالوجود الحقيقي، وإن الممكنات موجودة بسبب انتسابها إليه. ثم ومن أجل إثبات ادعائه هذا يذكر مقدمات ويقول فيها إنه أولاً يجب الانتباه إلى معنى الوجود حيث فيه معنيان واعتباران: أحدهما بمعنى الكون في الأعيان، حيث للوجود في هذا المعنى اعتبار وما من شك يدخل في هذا الاعتبار. من الواضح إن التركيز في هذا التعبير هو على المفهوم الكلي، وهو يعد مفهوماً انتزاعياً واعتبارياً؛ وإن قمنا بنسبه إلى الماهيات يصبح هذا الوجود الكلي مقيداً من دون أن يكون هناك شيء في خلفيته. والثاني هو الوجود بمعنى منشأ الكون في الأعيان، حيث يكون الوجود فيه بهذا المعنى عين الواجب؛ لأنه هو وحده بنفس ذاته مصداق أمر كهذا في الخارج، وما من ممكن يستحق انتزاع الموجود في ذاته. وعلى هذا الأساس حين نسمي الممكن «بالموجود» فإن الأمر لا يخرج عن حالتين: إما أنه لم يحصل على اعتبار من الواجب ويستحق حمل الموجود، وهذا ينافي الفرض؛ أو أنه حصل على اعتبار، وهذا يبين أن الاعتبار المذكور لم يكن ذاتياً فيه بل أُكتسب من الواجب، لأنه لو كان ذاتياً له لأصبح واجباً وليس ممكناً.

ثم ينقل كلام الدواني ويقوم بتأييد كلامه هذا أن مبدأ انتزاع الوجود في الممكن هو ذاته من حيث الاكتساب من الغير، وفي الواجب ذاته إياه أيضاً. وذلك الغير لا يمكن أن يكون قد حصل على اعتبار الوجود كالممكن نفسه من الغير، لأن الأمر سينتهي إلى تسلسل المحال وعليه أن يصل إلى مبدأ موجود في الخارج. كما أن الاعتبار المكتسب ليس ذات الموجبة بانضمام الممكن، لأنه في هذه الحالة إما يصبح المحل للممكن أو الحال فيه، وكلا الشقين باطلين. ويبقي فقط هذا الفرض أن الاعتبار المكتسب هو ارتباط الواجب بالممكن، ولكن من دون الحلول والعروض حتى لا يعارض المقام الوجوبي. وهنا يدّعي صدر المتألهين أن حقيقة هذه النسبة وكيفيتها مجهولتان: «والحق أن حقيقة تلك النسبة والارتباط وكيفيتها مجهولة لا تعرف». ولكنه في إدامة هذا البحث يجد تعبيراً لهذه النسبة والاعتبار، ويقوم بشرحهما ويطلق أسماء مختلفة على الاعتبارات المختلفة. كما أنه ينسب اعتباراً ما إلى الإيجاد والوجود، واعتباراً

آخر إلى العلّية والإيجاد، واعتباراً آخر إلى المعية والقرب. ولكن بما أنه يشعر أن هناك حاجة إلى تبسيط وتوضيح أكثر من أجل تبيين وتشريح هذه النسبة، فإنه يتوسل إلى التمثيل المعروف لارتباط الروح والجسد في التشابه مع نسبة الواجب والممكنات، وذلك بعد ذكر شواهد من أقوال الآخرين في صعوبة شرح هذه النسبة. وفي الوقت نفسه يزعم صدر المتألهين مع أن هذا التمثيل يعد لتقريب المسألة إلى الذهن ولكن يجب أن ندرك أن وجوه التفارق بين هذين الأمرين كثيرة بشكل لا متناهٍ.

وحول نسبة الروح والجسد وشباهتهما مع نسبة الواجب والممكنات ينقل صدر المتألهين نصاً مفصلاً تقريباً عن رسائل الإمام الغزالي حيث شرح فيه هذه المسألة بنحوٍ جيد؛ وفي الوقت نفسه أيضاً يشير إلى مسألة الوحدة الشخصية للوجود، ونفي الكثرات والتعينات من وجهة نظر العرفانية الدقيقة. ولكن بما أنه كان من الممكن أن نشمّ من هذا الموضوع نظرية وحدة الوجود والموجود على نحو كأنه ما من موجود يتحقق غير الواجب (وهذا الأمر لا يتناسب مع اكتشافات العقل الصريح للفيلسوف)، فمن هنا يعارض صدر المتألهين حقيقة الكثرة وعينيتها، ويبقى حتى نهاية الرسالة تقريباً في هاجس إثبات الكثرة العينية للماهيات والتعينات الخارجية، ويحاول عن نقل الآراء المختلفة والاستدلالات المتنوعة إثبات هذا الامر وتقديمه كبرهان، حتى يقول صراحةً: **«فهي [الممكنات] موجوادت متعددة متكثرة في الخارج ولها كثرة حقيقة عينية. فالوجود واحد، والموجود متعدد متكثر؛ كما يحكم به العقل والنقل»**[1].

ربما يمكننا الاستنتاج مما سبق أن صدر المتألهين في فترة كتابة هذه الرسالة حول مسألة وحدة الوجود كان يعتقد برأي ذوق التأله، ويميل إلى رأي العلامة الدواني؛ ولكن هذا ليس كل الأمر. وكما ذكر المرحوم دانش بجوه في مقدمة كتاب كسر أصنام الجاهلية فإن بعضاً من أصحاب الرأي (مثل المرحوم مظفر في مقدمة الأسفار والأستاذ الآشتياني في مقدمة الرسائل الثلاث) يعتبرون تقرّب

---

(١) التأكيد من قبلنا.

صدر المتألهين إلى ذوق التأله بمعنى القول بأصالة الماهية من قِبله، لكن الأمر ليس هكذا؛ لأنه بإمكاننا أن نرى نوعاً من العقيدة في مسلك الوحدة الشخصية على حد زعم العرفاء وأصحاب الذوق، حيث يقول: «ولا تكون [الممكنات] أموراً متبانية لذات الوجود الحقيقي تبايناً حقيقياً بل كأنها نعت من نعوته[1] ... ولا يمكن أن يشار إليها إشارة عقلية مستقلة ... ولهذا قيل: الهو المطلق هو الموجود الحقيقي لاغير؛ فلا هو إلّا هو».

وفي المجموع يمكن القول إن صدر المتألهين كتب هذه الرسالة في فترة عبوره من القول بأصالة الماهية إلى أصالة الوجود، وكان في مرحلة ما بين هذين القولين؛ كما أنه يمكن شمّ نوع من الاعتقاد بالكثرات الماهوية ولمس ميل إلى الاعتقاد بوحدة الوجود بأسلوب العرفاء. وتختصر الرسالة كلها تقريباً في البحث حول هاتين المسألتين، سواءً بشكل نقل الأقوال والاستشهادات أو تبيين استدلالاته واستنباطاته.

٣. تعريف المخطوطات وأسلوب التصحيح

في تصحيح رسالة سريان الوجود استخدمنا ثلاث مخطوطات أخرى، فضلاً عن نسخة الطباعة الحجرية لهذه الرسالة والمنشورة في مجموعة رسائل صدر المتألهين، وهي كالتالي:

١ . دا: المخطوطة المرقمة ٢٦٠٨ العائدة لمكتبة جامعة طهران، المكتوبة في عام ١٣٠١ هجري قمري، مجهولة المؤلف.

٢ . م: المخطوطة المرقمة ١٨٥٣ العائدة للمكتبة الوطنية؛ بخط علم الهدى بن الفيض الكاشاني وحفيد المُلا صدرا؛ بدون تاريخ.

٣ . آس: المخطوطة المرقمة العائدة لمكتبة آستان قدس رضوي.

بما أن أي من المخطوطات المذكورة لم تكن مرجّحة عن المخطوطتين

---

(١) التأكيد من قِبلنا.

الأخريين (مع أن مخطوطة علم الهدى قد تكون ذات أهمية أكثر بسبب التقارب الزمني والنسبي للناسخ مع المؤلف، ولكن عند التصحيح بات واضحاً أن أخطاءها ليست أقل من المخطوطتين الأخريين أيضاً)، فلذلك اتبعنا أسلوب التوأم وانتخاب الوجه الأصح في التصحيح، وأشرنا إلى النسخ البديلة في الهوامش بما يتناسب معها.

وقدر المستطاع توصلنا إلى مآخذ الأقوال وتطرقنا إليها في مكانها؛ وأينما كان الخلاف بين النص المنقول والأصلي يفوق الحد المتعارف عليه، نقلنا أصل النص في الهامش أيضاً ليتعرف القراء على اختلاف النصوص التي كانت في حوزة صدر المتألهين أو التغيير الذي قام به أحياناً في النص. وبما أن جزءاً من الرسالة هي نصوص نُقلت من الكتب الأخرى باللغة الفارسية، فمن البديهي أنه قد أُستخدمت في كتابته الخط الفارسي المتداول، وفي حالة واحدة أو حالتين أيضاً حيث ضبطت في جميع النسخ كلمة محددة على نحوٍ واحد، ولكنها كانت خطأً في الأساس، فقمنا بضبط الكلمة بشكلٍ صحيح، وذكرنا الأمر في الهامش.

وآخر دعوانا أن الحمدلله رب العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم

أحمدك يا من تجليت بذاتك في كل شيء . فظهرت بنورك في كل ظل وفيء . فأنت مع الاشياء بلا مقارنة واقبال وباين عنها من غير مباعدة وانفصال . واصلي على من ارسلته هاديا الى اسرارك . وخصصته بكشف الحجب والاستار عن انوارك . وعلى آله خزاين الاسرار ومعادن الانوار وبعد فاني مجيب لما امرني به بعض من يحب على في شريعة الوداد اجابته . ويلزمني في طريقة المحبة والاتحاد مساعفته . ان ابين له كيفية سريان نور وجود الحق في الموجودات . وسر معيته واحاطته بالممكنات على حسب ما يهتدي اليه العقول . وبقدرها يمكن للبضاية اليه الوصول . لا ما هو باطن السر ومكنونه وحقيقة الامر ومخزونه فان كنز اسرار الجليل ارفع من ان

الممكنات موجودة بالانتساب اليه والارتباط به انتساباً خاصاً وارتباطاً مخصوصاً يشبه نسبة العارض الى المعروض بوجه ونسبة الروح الى البدن بوجه وليست كما انها استقلالاً في الوجود بل هوياتها تابعة للوجود الحقيقي في الاشارة العقلية وهي ليست بموصوفة بالوجود الحقيقي وانما هي موصوفة بالوجود الانتسابي الانتزاعي الذي هو ظل الوجود الحقيقي فلا وجود كوني الا بالمجاز. ومن هذا ظهر لك سر معية واحاطة الوجودية بالموجودات على وجه يليق بشانه وهو ما اردناه واما معية واحاطة العلمية الحكمية فهو اظهر من ان يخفى فاعرفه تمت

الرسالة بعون الله

تعالى

تم

أجوبة المسائل،
شواهد الربوبية، المزاج

أجوبة المسائل لبعض الخِلّان

رسالة
في سريان الوجود

سريان الوجود[1]

بسم الله الرحمن الرحيم

أحمدك يا من تجلّيت بذاتك في كلّ شيء، فظهرت بنورك في كلّ ظلّ وفيء؛ فأنت مع الأشياء بلا مقارنة وإقبال، وبائن عنها من غير مباعدة وانفصال. وأصلّي على من أرسلته هادياً إلى أسرارك وخصصته بكشف الحجب والأستار عن أنوارك، وعلى آله خزائن الأسرار ومعادن الأنوار.

وبعد، فإنّي مجيب لما أمرني به بعض من يجب عليَّ في شريعة الوداد إجابتُه ويلزمني في طريقة المحبّة والاتّحاد مساعفتُه، أن أبيّن له كيفيّة سريان نور وجود[2] الحقّ في الموجودات وسرّ معيّته وإحاطته بالممكنات، على حسب ما يهتدي إليه العقول وبقدر ما يمكن للبصائر إليه الوصول؛ لا[3] ما هو باطن السرّ ومكنونه وحقيقة الأمر ومخزونه، فإنّ كنه أسرار الجليل أرفع من أن يصل إليه البصائر الكليّة بالدّليل، وأنوار سرادقات الحضرة أسطع من أن يحوم حولها خفافيش العقول بالتّسويل.

فأقول سائلاً من الله[4] العصمة والسّداد والهداية إلى طريق الرّشاد: اعلم أنّ الواجب الحقّ هو المتفرّد بالوجود الحقيقيّ وهو عينه؛ وغيره من الممكنات موجودة بالانتساب إليه والارتباط به، ارتباطاً خاصّاً وانتساباً مخصوصاً، لا بعروض الوجود كما هو المشهور. وتحقيق ذلك يستدعي تمهيد مقدّمتين:

الأولى: إنّ «الوجود» قد يطلق ويراد به الكون في الأعيان، ولا شك في كونه أمراً اعتبارياً انتزاعياً؛ وقد يطلق ويراد به ما هو منشأ لانتزاع الكون في

---

(١) م: سريان الوجود.

(٢) دا، ط: الوجود

(٣) م، ط: إلى.

(٤) ك: الأئمّة.

الأعيان ومصحّح صدقه وحمله، وهو بهذا المعنى عين الواجب. فإنّه لو لم يكن في نفسه وبذاته مبدأ لانتزاع الوجود ومصداق صدقه، لم يكن في حدّ ذاته من حيث هي هي[1] موجوداً؛ فيحتاج إلى فاعل يجعله موجوداً بالضّرورة، فإنّ توسّط الجعل بين الشيء ونفسه ممتنع. وأمّا كونه شيئاً آخر وصيرورته أمراً آخر بعد ما يمكن في نفسه وحدّ ذاته كذلك، فمحتاج إلى جاعل[2] وفاعل أيضاً.

الثّانية: مناط الوجوب الذّاتي ليس إلّا كون نفس الواجب من حيث هي مبدأ لانتزاع الوجود والموجوديّة. فإنّا إذا فتّشنا وتفحّصنا عن أمر يكون منشأ لعدم احتياج الواجب في الموجوديّة إلى العلّة والجاعل واستغنائه عنهما، لا نجد إلّا كون الواجب في نفسه وفي حدّ ذاته من حيث هو منشأ ومبدأ لانتزاع الوجود ومصداقاً لصدق الموجود[3]؛ فإنّا نعلم بالضّرورة أنّ الشيء إذا كان من[4] ذاته بحيث يصحّ انتزاع الموجوديّة عنه، لاستغنى عن فاعل وجاعل يجعله موجوداً ولا يحتاج إليه فيه أصلاً.

ثمّ إنّه إذا كان كون الشيء في حدّ ذاته بحيث يصحّ انتزاع الموجود عنه مناطاً لوجوبه ومستلزماً لكونه واجباً بالذّات، لا يكون الممكن من حيث ذاته. و[5]في حدّ نفسه ومن حيث هو. مبدأ لانتزاع الوجود ومصداقاً لصدق الموجود بالضّرورة؛ وإلّا كان واجباً بالذّات. فكل ممكن ليس من حيث ذاته وفي حدّ نفسه مبدأ لانتزاع الوجود أصلاً بالضّرورة[6]. فمناط الوجوب الذّاتي كون حقيقة الواجب من حيث هي[7] مبدأ لانتزاع الوجود ومصداقاً لصدق الموجود، ومناط الإمكان الذّاتي أن لا يكون نفس ذاته من حيث هي كذلك.

وإذا عرفت هاتين المقدمتين، أقول: كل ممكن ـ سواء سُمّي بـ «الوجود» أو «الماهية» ـ لا يكون نفسه ذاته من حيث هي بحيث يصحّ انتزاع الوجود والموجوديّة عنها؛ وإلّا لكان واجباً، لما مرّ آنفاً. فهو حين الوجود إمّا أن لا

---

(١) م: - هي.
(٢) م: حال.
(٣) م: الوجود.
(٤) م: + حيث.
(٥) م: - و.
(٦) دا: - فكل ممكن... بالضّرورة.
(٧) م: + هي.

يكتسب من الفاعل الموجِد حيثيّة مصحِّحة لانتزاع الوجود عنه، أو يكتسب تلك الحيثيّة عنه: فإن لم يكتسب، فقد بقي على ما كان عليه في نفسه، من عدم صلاحيّته لانتزاع الوجود عنه، فلم يصر موجوداً بعد بالضّرورة؛ هذا خلف. وإن اكتسب من الفاعل تلك الحيثيّة، فنقول: هذه الحيثيّة ليست من نفس ذاته من حيث هي؛ وإلّا لكان واجباً. لما مرّ في المقدمة.

ولهذا صرّح العلّامة الدّواني في حواشيه القديمة على التجريد بأنّ مبدأ انتزاع الوجود في الممكن ذاته من حيث هي[1] مكتسبة[2] من الفاعل - وفي الواجب ذاته بذاته -؛ فلا بدّ أن يكون غير نفس ذاته:

[١] ولا يمكن أن يكون ذلك الغير أمراً انتزاعيّاً، وإلّا لاحتاج[3] إلى مبدأ موجود مصحّح لانتزاعه، فإنّ الأمر الاعتباريّ لا يكون نفس أمريّ إلّا إذا كان له مبدأ موجود في الخارج؛ بل لا معنى لنفس أمريّته إلّا كونه ذا مبدأ موجود، على ما صرّحوا به. وذلك المبدأ لا يكون نفس ذاته من حيث ذاته، وإلّا لكان الممكن بنفس ذاته[4] مبدأ انتزاع الموجوديّة، فيكون واجباً بالذّات. وأيضاً هو خلاف الفرض، فيكون ذاته باعتبار آخر وحيثيّة أخرى، وننقل الكلام حتى يتسلسل. وهو مستلزم لأن لا يكون الحيثيّة المكتسبة المفروضة نفس أمريّ؛ لعدم انتهائها إلى مبدأ موجود مصحّح لانتزاعها؛ ولا بدّ في كل أمر[5] اعتباريّ نفس أمريّ من مبدأ كذلك بالضّرورة.

[٢] وإن كان ذلك الغير - أعني الحيثيّة المكتسبة من الفاعل - أمراً موجوداً ممكناً، لا يكون نفس ذاته - من حيث هي - مبدأ لانتزاع الموجود[6]، وإلّا لكان واجباً، لما مرّ؛ فننقل الكلام إليه حتى يتسلسل. ثم إنّا ننقل الكلام إلى مجموع تلك الأمور غير المتناهية، فنقول: ليس ذلك المجموع لإمكانه مبدأ لانتزاع الموجوديّة بنفس ذاته - من حيث هي هي -، فيحتاج إلى أمر آخر؛ هذا خلف.

---

(١) م: - هي.
(٢) م: يكتسبه.
(٣) م: احتاج.
(٤) م: + لأنّها بنفسها.
(٥) دا: - أمر.
(٦) م: الوجود.

[٣] ولا يمكن أن تكون الحيثيّة المكتسبة نفس ذات الواجب بالذات بانضمامه إلى الممكن، وإلّا لكانت حالّة في الممكن أو محلاً له؛ وكلاهما[١] ممتنع، على ما بيّن في موضعه.

[٤] فبقي أن تكون الحيثيّة المكتسبة المصحّحة لانتزاع الوجود ارتباط الواجب به[٢] ارتباطاً خاصّاً غير الحالّيّة والمحلّية، بحيث يصحّ انتزاع الوجود عنه بذلك[٣] الارتباط الخاصّ؛ إذ لا مجال لاحتمال آخر. فتكون الممكنات موجودة بذلك الارتباط لا بعروض الوجود، وهو ما أردناه.

ثم اعلم أنّ ذلك[٤] الارتباط - كما مرّ - ليس بالحالّيّة ولا بالمحليّة، بل هي نسبة خاصة وتعلق مخصوص يشبه نسبة المعروض إلى العارض بوجه من الوجوه؛ وليس هي بعينه، كما تُوهِّم. والحقّ أنّ حقيقة تلك النسبة و[٥]الارتباط وكيفيّتها مجهولة لا تعرف. ونعم ما قال بعض المحقّقين: كل ما قيل أو يقال في تقريب تلك النسبة فهو تبعيد بوجه. وتلك[٦] النسبة المخصوصة هي بعينها معيّته سبحانه وتعالى[٧] بالممكنات، على ما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[٨]؛ بل هي بعينها نسبة العلّية[٩] والإيجاد، ولهذا قيل: إنّ معيّة ذات الحق للممكنات ليس إلّا قيوميّتها للماهيّات. ولا شكّ أنّ تلك المعيّة ليست من قبيل معيّة الجوهر بالجوهر، أو العرض بالعرض، أو الجوهر بالعرض، بل ليست من قبيل[١٠] معيّة موجود بموجود؛ بل إنّما هي من قبيل معيّة الوجود بالماهيّة من حيث هي.

وممّا ذكرناه ظهر أنّ للواجب نسبة خاصة وارتباطاً مخصوصاً[١١] بما سواه من معلولاته. وتلك النسبة باعتبارِ نسبةُ الإنيّة والوجود، وباعتبارِ نسبةُ العلّية

---

(١) م: + محال.
(٢) دا: - به.
(٣) دا: - بذلك.
(٤) م: تلك.
(٥) دا: - و.
(٦) دا: - تلك.
(٧) دا: - سبحانه.
(٨) سورة حديد، آية: ٤.
(٩) م: العلّة.
(١٠) دا: - معيّة الجوهر... من قبيل.
(١١) م: ارتباط مخصوص.

والإيجاد، وباعتبارِ نسبة المعيّة والقرب؛ وليس بين تلك النسب الثلاث تغايرٌ بالذّات، بل بالاعتبار.

فما ذكره العلّامة النيشابوري[1] في تفسيره من أنّه لا ذرّة من ذرّات العالم إلّا ونور الأنوار محيط بها قاهر عليها، أقرب من وجودها إليها، لا بمجرّد العلم فقط ولا بمعنى الصّنع والإيجاد، بل بضرب آخر لا يكشف عنه المقال غير الخيال؛ محلّ تأمّل.

بل تلك الإحاطة والقرب والمعيّة بعينها نسبة العلّية والإيجاد. فإنّ الحقّ الحقيق بالتّصديق أنّه لا يتعيّن نسبة الواجب الحق إلى معلولاته أصلاً، كما قال العلّامة الشيرازي في[2] شرح الإشراق ناقلاً عن المصنّف من أنّه: «لا يجوز أن يلحق الواجب إضافات مختلفة توجب اختلاف[3] حيثيّات، بل له إضافة واحدة هي المبدئية[4]، تصحّح[5] جميع الإضافات»[6]. فافهم.

والأقرب في تقريب تلك النسبة ـ أعني إحاطته[7] ومعيّته بالموجودات ـ ما قال بعضهم من أنّ مَن عرف معيّة الروح وإحاطته بالبدن، مع تجرّده وتنزّهه عن الدّخول فيه والخروج عنه واتّصاله به وانفصاله عنه[8]، عرف بوجه ما كيفيّة إحاطته تعالى ومعيّته بالموجودات، من غير حلول واتّحاد ولا دخول واتّصال ولا خروج وانفصال، وإن كان التّفاوت في ذلك كثيراً، بل لا يتناهى.

ولهذا قال من قال[9] «من عرف نفسه، فقد عرف ربّه»[10]؛ وللتنبيه على هذا المعنى قال بعض المشايخ:

---

(1) م: النيسابوري.
(2) م: - في.
(3) دا اختلافات.
(4) دا مبدئية.
(5) دا: تصحيح.
(6) شرح حكمة الإشراق، چاپ سنگى، ص ۳۱۳ و۳۱٤.
(7) م: إحاطة.
(8) م، دا: منه.
(9) دا: - من قال.
(10) مصباح الشريعة اين روايت را به پيامبر (ص) نسبت داده است (ج ۲، ص ۳٤۳)، وابن ابى الحديد در شرح النهج (ج ٤ ص ٥٤۷) وآمدى در غرر ودرر (ج ٥ ص ۱۹٤) آن را از امير المؤمنين عليه السلام دانسته اند.

«إن الحق روح العالم، والعالم الجسم بجملته
والأملاك لطائف هذا الجسم وحواسه
والأعضاء هي الأفلاك والعناصر والمواليد
فهذا التوحيد إياه، والآخرون جميعهم فنون[١]»

ولا يتوهّم من ظاهر هذا الكلام أنّ الواجب الحقّ روح العالم ونفسه، كما توهّم بعض القاصرين، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً؛ فإنّ ذلك على ما حقّق في موضعه ممتنع. بل ليس غرضه إلّا تقرب كيفيّة إحاطته بالموجودات، من بعض الوجوه، إلى الأذهان السّليمة المستقيمة؛ كما قال بعضهم في رسالته في تحقيق المكان والزّمان:

«ونحن لا نقول بكينونة الحق تعالى في هذا الموضع عن طريق الحلول، حاشا وكلا! بل نقول بطريق كينونة الروح مع القالب، حيث إن الروح محيطة على[٢] جميع ذرات القالب، وما من ذرة من ذرات القالب بخالية من الروح، وهي موجودة مع كل ذرة بالحقيقة؛ بالرغم من أن الحلول غير جائز عليها[٣]، إذ أن الحلول والانتقال من[٤] عوارض الجسمانيات، وما من عارض من عوارض الجسمانيات بجائز على الروح. إذن، كما أن الروح موجودة مع

---

(١) رسالة الأصول الثلاثة، الملا صدرا، ص ١٥٩. المصراع الثاني مذكور في الرسالة على هذا النحو:
«وأصناف الملائكة قوى هذا الجسم». من المؤكد أنه في حالة صحة انتساب رسالة السريان إلى صدر المتألهين، لا يمكننا اعتبار هذين البيتين منه، في كتابه العدل الإلهي نسب الأستاذ الشهيد المطهري هذين البيتين إلى مير فندرسكي (ص ١٦٣)، ولكن لا وجود لهذين البيتين في أي من مصادر سيرته التي قد نقلت القصائد المنسوبة إليه. وربما يكون منشأ قول الأستاذ، هو شرح الخلخالي على قصيدة مير فندرسكي المعروفة التي قد استفاد الشارح منها كشاهد ومن دون إسناد الشعر إلى مير فندرسكي. (تحفة المراد، شرح خلخالي، ص ١٨٦).

(٢) دا: مع.

(٣) دا: فيها.

(٤) آس: - من.

جميع ذرات القالب بالحقيقة من دون الحلول في المكان[1]، الذي يناسب لطافة الروح؛ فإن الذات المقدسة لرب العالمين موجودة مع جميع ذرات الخلق بالحقيقة من دون الحلول، والاتصال، والانفصال، و[2]التماس، و[3] المحاذاة[4]، في المكان، الذي يكون لائقاً بقدسيته ونزاهته وطهارته وجلاله».

وقال الغزالي في بعض مكتوباته:

«إن الروح وجود يبدو عدماً، لا يدخله أحد. وكانت هي السلطان والقاهر والمتصرف، والقالب غافل عن ذلك. كل العالم مع قيوم العالم هو كمثال، حيث أن القيوم وجود يبدو عدماً، إذ ليس لأي ذرة من ذرات العالم قوام في الوجود بنفسها؛ بل بقيوميته، وأن القيوم موجود مع كل شيء بالضرورة، وهو حقيقة وجوده.

إن الوجود المقوم منه هو على سبيل العارية، وكان هذا ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[5]. ولكن من لا يعرف المعية إلا معية الجسم مع الجسم، أو معية العرض مع العرض، أو العرض مع الجسم - وهؤلاء الثلاثة محال في حق قيوم العالم - لن يستطيع أن يفهم تلك المعية. والمعية القيومية هي القسم الرابع؛ بل هذه هي المعية بالحقيقة إياها، كما أن هذا الأمر وجود يبدو عدماً.

ومن لا يعرف هذه المعية، يبحث عن القيوم، ولا يجده. حين يثور الإعصار من الأرض، يلتف حول نفسه على هيئة منارة مستطيلة، ويتحرك؛ ولا يبدو أنه يتشكل من ذرات الهواء التي تكون

(1) م، دا: بل في مكان ما.
(2) م: + من دون.
(3) م: + من دون.
(4) م، دا: + بل.
(5) سورة الحديد، الآية ٤.

محركه[1]. لكننا لا نستطيع أن نرى الهواء، في حين أنه يمكننا رؤية التراب. إذن، فالتراب في حالة الحركة هو عدم يبدو وجوداً، وأن الهواء وجود يبدو عدماً. وفي حالة الحركة، ما بيد التراب سوى الإذعان والعجز، فالسلطنة كلها للهواء، والسلطنات خفية. (انتهى)[2].

وممّا يدلّ على إحاطته تعالى بكلّ شيء ومعيّته به قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ

---

(١) لقد نقلت العبارة بتلك الصورة في كلتي المخطوطتين. ويُعلم من الرجوع إلى المصدر الأصلي أن في العبارة المنقولة سقطات أخلت بالمعنى. وقد ذُكرت عبارة الغزالي عينها في الهامش.

(٢) مكاتيب فارسي غزالي، ص ٢٨ و٢٩. بما أن هناك ثمة اختلاف بين نص صدر المتألهين المنقول، ونص المكاتيب، سواء في العبارات، أو في التقديم والتأخير، سنذيل بنقل نص المكاتيب عينه على سبيل زيادة الفائدة:

«وهنا من يقول إن الوجود الذي يبدو عدماً والعدم الذي يبدو وجوداً ليسا مفهومين، ويمكن أن تصل حقائق معانيهما إلى الأفهام الضعيفة بمثال؛ مثل الريح التي تثور من الأرض في الهواء الصافي، وتلتف حول نفسها على هيئة منارة مستطيلة، يحسب الناظر أن التراب يدير نفسه ويحركها؛ والأمر ليس كذلك، بل أن لكل ذرة من التراب ذرة من الهواء تحركها، لكننا لا نستطيع أن نرى الهواء ويمكننا رؤية التراب. إذن، فالتراب في حالة الحركة هو عدم يبدو وجوداً، والهواء وجود يبدو عدماً، إذ أن التراب في حالة الحركة لا يملك غير الإذعان والعجز في يد الهواء، والسلطنة كلها للهواء، وسلطنة الهواء خفية. بل أن المثال الأقرب إلى التحقيق هو روحك وقالبك، حيث أن الروح وجود يبدو عدماً، لا يدخلها أحد، وهي السلطان والقاهر والمتصرف، والقالب أسيرها وخادمها؛ ومهما نرى، فإننا نرى من القالب، والقالب غافل عن ذلك. بل أن العالم مع قيوم العالم هو هذا المثال بعينه حيث أن قيوم العالم وجود يبدو عدماً في حق أكثر الخلق، إذ ليس لأي ذرة من العالم قوام ووجود بنفسها؛ بل بقيوميتها، والقيوم هو مع كل شيء بالضرورة، ويكون حقيقة وجوده، وأن الوجود المقوم منه على سبيل العارية، ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾. وإن لم يعلم أحد المعية إلا معية الجسم مع الجسم، أو معية العرض مع العرض، أو معية العرض مع الجسم - والثلاثة كلهم محال في حق القيوم - لن يستطيع فهم هذه المعية. والمعية القيومية هي القسم الرابع؛ بل هذه هي المعية بالحقيقة، وهذه أيضاً وجود يبدو عدماً. ومن لا يعرف هذه المعية، يبحث عن القيوم، ولا يجده.

﴿أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[1]، ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾[2]، ﴿أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾[3]، ﴿وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ﴾[4]، ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾[5]، ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾[6]، ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ﴾[7]، ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾[8].

ولا تصرف[9] هذه الآيات عن ظواهرها فتحملها[10] على مجرّد علمه تعالى بها أو غيرها، كما هو شيمة الظاهريّين؛ فإنّ الصّرف عن الظواهر من غير داعٍ إليه من عقل أو نقل غير جائز أصلاً، ولا داعي هناك قطعاً، ولا مانع من الحمل على الظّواهر على ما عرفناك، فاعرف[11].

ثم اعلم أنّ الحقّ الحقيق بالتّصديق أنّ الممكنات مع أنّها موجودة بالارتباط الخاص الّذي بينها وبين الوجود الحقيقيّ الواحد ـ على ما بيّنّا ـ فهي موجودات متعدّدة متكثّرة في الخارج، ولها كثرة حقيقيّة عينيّة. فالوجود واحد، والموجود متعدّد متكثّر، كما يحكم به العقل والنقل. لا أنّها[12] أمور اعتباريّة انتزاعيّة، كما هو ظاهر كلام الصوفيّة من أنّ الكثرة في الممكنات اعتباريّةٌ محضة وانتزاعيّة صرفة، وأنّها ليست موجودات عينيّة، بل هي اعتباريّة؛ فالموجود كالوجود واحد حقيقة. فإنّ نفي الممكنات رأساً والحكم بكونها اعتباريّة محضة مخالف للضّرورة. بل وجود الممكنات وكثرتها بديهيّ أوّلي لا يقبل[13] التشكيك أصلاً؛ وتجويز خلاف مثل هذا الأمر البديهيّ الأوّليّ الواضح الجليّ يستلزم رفع أحكام العقل مطلقاً، وهو ـ كما ترى ـ يؤدّي إلى السفسطة. وقد صرّح المحقّقون منهم بأنّ العقل حاكم.

---

(1) سورهٔ حديد، آيهٔ: ٤.
(2) سورهٔ بقره، آيهٔ: ١١٥.
(3) سورهٔ فصلت، آيهٔ: ٥٤.
(4) سورهٔ جن، آيهٔ: ٢٨.
(5) سورهٔ انعام، آيهٔ: ٣.
(6) سورهٔ ق، آيهٔ: ٣.
(7) سورهٔ واقعة، آيهٔ: ٥٨.
(8) سورهٔ حديد، آيهٔ: ٣.
(9) م، آس: ولا نصرف.
(10) م، آس: فنحملها.
(11) دا: فاعترف.
(12) م: لأنّها.
(13) م: لا تقبل.

قال الغزالي على ما نقل[1] عنه صاحب فصل الخطاب[2]:

واعلم أنّه لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته. نعم، يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه، بمعنى أنّه لا يدرك بمجرّد العقل[3]. ومن لم يفرّق بين ما يحيله العقل وبين ما لا يناله العقل، فهو أخسّ من أن يخاطب؛ فليترك وجهله.

وقال عين القضاة في الزبدة: «واعلم أن العقل ميزان[4] صحيح، وأحكامه صادقة يقينية لا كذب فيها، ولا يتصور منه جور»[5]. هذا كلامه، هو صريح - كما قال[6] الغزالي - في أنه لا يجوز العدول عمّا حكم به العقل الصحيح. فكيف حكم أمثال هؤلاء الأعلام ما يقضي العقل[7] بديهة - بل برهاناً - باستحالته؟! [فإن][8] المحققين منهم لا ينفون وجود الممكنات رأساً.

قال بعض الأعلام:

وأما ما نقل عن بعض الصوفيّة من حصر الوجود في الواحد، فإمّا بإذعانهم[9] أنّ الأمر كذلك في الواقع، والكثرة المحسوسة اعتبار محض لا رسم لها ولا أثر في نفس الأمر؛ وإمّا بواسطة عدم

---

(١) م: نقله.

(٢) كتاب فصل الخطاب لوصل الأحباب، لمحمد بن محمد الحافظي النقشبندي المعروف بالخواجه محمد بارسا، المتوفى عام ٨٢٢، بناءً على ما كتبه مصحح كتاب شرح فصوص الحكم الخواجه محمد بارسا. وقد نشر هذا الكتاب في طشقند. انظر كتاب: شرح فصوص الحكم، خواجه محمد پارسا، تصحيح جليل مسكر نژاد، مركز نشر دانشگاهي [الجامعي]، ١٣٦٦ هجري شمسي (١٩٨٧م)، الصفحة العشرون، (مقدمة المصحح). إلا أن المؤلف لم يحصل عليه.

(٣) م: النقل.

(٤) م: قرآن.

(٥) زبدة الحقائق، عين القضاة الهمداني، ص ٩٨.

(٦) م: قاله.

(٧) دا: - العقل.

(٨) جميع المخطوطات: فلعل. ولكن من الواضح أن «فلعل» لا يناسب سياق النص والمعنى. لأن هذه العبارات عينها جاءت في الأسفار. (ج٢، ص ٣٢٣) وهناك ذكرت كلمة «فإن» بدلاً عن «فلعل». وقد تم تصحيح النص بناءً على الأسفار.

(٩) م: باذعانهم.

اعتبارهم بوجود الممكنات، لأنّها عرضة الزوال ومعرض الانحلال؛ وإمّا نظراً إلى أنّ للموجودات وحدة لا تنافي الكثرة المحسوسة ولا الأحكام الشرعية المأنوسة، لا يهتدي إليها إلّا شِرذِمة من العرفاء وواحد بعد واحد من الأذكياء[1].

والأوّل باطل، وإلّا ما صحّ ما نقل عنهم من أنّ العقل لا يحكم بخلاف ذلك؛ ومن أجلى البديهيّات أنّ الموجودات ذوات كثرة، وإنكار هذا[2] مكابرة غير مسموعة. وأيضاً لو أرادوا ذلك لم يصرّح أهل التحقيق منهم ببقاء الإثنينيّة وعدم انمحاء الكثرة، لكنّهم صرّحوا به. والثاني لا سترة به، ودركه لا يحتاج إلى ما حكموا به من المجاهدات والمكاشفات. والثالث يستدعي بسطاً في الكلام وتحقيقه لا يسعه المقام. (انتهى).

أقول: وممّن صرّح بوجود الكثرة وعدم انمحائه بالكليّة الغزالي على ما نقل عنه بعضهم، حيث قال:

والمرتبة الرابعة في التّوحيد أن لا يرى في الوجود إلّا واحداً، وهو مشاهدة الصّديقين، ويسميه الصّوفيّة «الفناء في التوحيد»؛ لأنّه من حيث لا يرى إلّا واحداً لا يرى نفسه أيضاً، وتوحيده بمعنى أنّه فنى عن رؤية نفسه.

فإن قلت: كيف يتصوّر أن لا يشاهد إلّا واحداً، وهو يشاهد السّماء والأرض وسائر الأجسام المحسوسة ـ وهي كثيرة ـ؟ فاعلم[3] أنّ هذا غاية علوم المكاشفات وأنّ الموجود الحقيقي واحد، وأنّ الكثرة فيه في حقّ من يفرّق نظره؛ والموحّد لا يفرّق[4] نظره رؤية السّماء والأرض وسائر الموجودات، بل يرى الكلّ في حكم الشيء الواحد. وأسرار علوم المكاشفات لا يسطر في كتاب.

---

(1) دا: الأزكياء.

(2) دا: هذه.

(3) آس: واعلم.

(4) آس: لا يعرف.

نعم، ذكر ما يكسر سورة استبعادك ممكن؛ وهو أنّ الشيء قد يكون كثيراً بنوع مشاهدة واعتبار، ويكون[1] بنوع آخر من المشاهدة والاعتبار واحداً. وهذا كما أنّ الإنسان كثير إذ نظر إلى روحه وجسده وسائر أعضائه؛ وهو باعتبار آخر ومشاهدة أخرى واحد، إذ[2] نقول: إنّه إنسان واحد، فهو[3] بالإضافة إلى إنسانيّته[4] واحد. وكم من شخص يشاهد إنساناً ولا يخطر[5] بباله كثرة أجزائه وأعضائه وتفصيل روحه وجسده والفرق بينهما. فهو في حالة الاستغراق والاستهتار[6] مستغرق واحد، ليس فيه تفرّق وكأنّه في عين الجمع، والملتفت إلى الكثرة في تفرقة. وكذلك[7] كل ما في الوجود له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة؛ وهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد، وباعتبار آخر سواه كثير، بعضه أشدّ كثرة من بعض. ومثال الإنسان وإن كان لا يطابق الفرض، ولكنّه ينبّه في الجملة على كشف الأسرار[8]. وتستفيد[9] من هذا الكلام تركَ الجحود والإنكار بمقام لم تبلغه[10] وتؤمنُ[11] به إيمان تصديق، فيكون لك من حيث إنّك مؤمن بهذا التّوحيد نصيب منه[12] وإن لم يكن ما آمنت به صفتك. كما أنّك إذا[13] آمنت بالنّبوة، كان لك نصيب منها بقدر قوّة إيمانك وإن لم تكن نبيّاً. وهذه المشاهدة التي لا يظهر فيها إلّا الواحد الحقّ سبحانه تارة تدوم[14] وتارة تطرأ[15] كالبرق الخاطف، وهو الأكثر، والدّوام نادر عزيز جداً.

---

(1) دا: - بنوع مشاهدة واعتبار ويكون.
(2) آس: و.
(3) آس: - فهو.
(4) آس: إنسان.
(5) دا: لم يخطر.
(6) دا الاستتار.
(7) آس: فكذلك.
(8) م، آس: الكثرا.
(9) م، دا: يستفيد.
(10) م: لم نبلغه.
(11) م: نؤمن.
(12) دا: - منه.
(13) م: إن.
(14) م، دا: يدوم.
(15) م، دا: يطرأ.

هذا كلامه، وهو دالّ على وجود الممكنات وتحقّق الكثرة وعدم انمحائها[1] بالكليّة، كما لا يخفى على المتأمّل[2] فيه؛ فتأمّل[3].

ثم نقل عنه ـ قدّس سرّه ـ أيضاً مصنّف فصل الخطاب ـ قدّس سرّه ـ بما هو أصرح من ذلك في هذا المقام. فإنّه قال ناقلاً[4] عنه:

وصاحب الدرجة الثالثة ليس مع نفسه، ولا يرى ولا يسمع ولا يتكلم بنفسه، ولكن يتكلم به ويسمع منه، ويراه، ومهما يرى، لا يرى سوى الله عز وجل، ويقول: «ما أرى إلا الله، وليس في الوجود غير الله». ويقول ذاك: لا معبود إلا الله[5]، وهذا الرجل يقول: لا موجود إلا الله[6]. وذلك كأنه محال وغير معقول؛ لأن السماء، والأرض، والملائكة، والكواكب، والشياطين، وغيرهم[7]، موجودون. فاسمع جواب هذا، واعلم أنه إذا ذهب الملك إلى الصحراء مع غلمانه في يوم العيد، ويكون لدى الجميع الخيول والزينة ويتجملون كما يفعل... إذن لو يرى أحدهم كل هذا، سيقول أن جميعهم أغنياء ومتساوون في الثروة؛ وقد يبدو قوله صدقاً في حق من يغفل عن سر[8] الأمر. ولكن من يعلم بسر الأمر، ويعرف أن هذا الملك أعطاهم هذه النعمة على سبيل العارية، ولما تُقام صلاة العيد، سوف يستعيدها مرة أخرى؛ إذن، سيقول ما من غني إلا الملك، سيكون قد قال الصدق حقاً. لأن إضافة العارية إلى[9] المستعير جائز، والحقيقة هي أن المستعير هو ذلك الفقير المذكور. إن التمول هو عدم انقطاع ذلك المال المستعار

(1) آس: انمحائه.
(2) م: التأمّل.
(3) دا: - فتأمل.
(4) دا: - ناقلاً.
(5) آس: + عزّ وجلّ
(6) آس: + عزّ وجلّ.
(7) آس: + وجميعهم.
(8) آس: + هذا.
(9) دا: أو.

من قبل المعير. اعلم الآن أن وجود جميع الأشياء عارية، وليس من ذات الموجودات، بل من الحق تعالى؛ وأن وجود الحق تعالى ذاتي، وليس من مكان آخر. بل أن الوجود قائم بحقيقته، وغير ذلك كله عارية، في حق من يعلم أنه عارية. إذن، من عرف حقيقة الأمور، (كل شيء هالك إلا وجهه) يشاهده عياناً، أزلاً وأبداً؛ ليس ذلك يكون في وقت مخصوص، بل أن جميع الأشياء معدومة في جميع الأوقات من حيث ذات الأشياء.

إذن، «لا هو إلا هو» صحيح حيث «هو» إشارة إلى الموجود الذي ما من موجود سواه. في الحقيقة، إن «هو» ليس صحيحاً إلا في حق الحق، وأي إشارة إلى غيره ليست صحيحة. وهذا هو معنى «لا هو إلا هو»؛ إن لم يفهم أحدهم فهو معذور، لأن هذا ليس على قدر كل الأفهام[1]. (انتهى).

ولا يخفى على المتأمّل فيه ولا[2] على أولي النُّهى أنّه لو كانت الممكنات اعتباريّة محضة، لما سلّم أنّها موجودة[3] ولما صرّح بأنّ[4] وجودها مستعار[5] من الحقّ؛ بل ينبغي أن يقول في جواب الإشكال بوجود السّماء والأرض وغيرهما أنّها اعتباريّة محضة وانتزاعيّة صرفة ولا وجود لها، فلا إشكال. فإنّه على هذا التقدير لا يحتاج إلى التّمثيل الذي ذكره ولا إلى مثل هذا التّفصيل[6] أحد[7].

ثم إنه نقل في فصل الخطاب عن بعض العرفاء أيضاً:

«الدرجة الثانية تلك التي يتجلى فيها كثير من نور ظهور الحق على

(١) مكاتيب فارسي غزالي، ص ٢٣ و٢٤ (مع تغيير في بعض العبارات).
(٢) م: - على المتأمل فيه ولا.
(٣) م، آس: موجودية.
(٤) ما: بأنّها.
(٥) م، آس: مستعير.
(٦) م: التفصيل.
(٧) ما: - ولا إلى مثل هذا التفصيل أحد.

السالك، وفي إشراق ذلك النور، تتوارى جميع أجزاء الوجود في نظر شهوده في النقاب، مثل تواري ذرات الهواء في إشراق نور الشمس. ونحن لا يمكننا أن نرى الذرة في نور الشمس، وذلك ليس لأن ما من ذرة، بل يعود الأمر إلى أن الذرة مع ظهور الشمس لا خيار لها غير التواري: (إذا تجلَّ الله لشيء خشع). وذلك التلاشي والتواري ليس بسبب أن يصبح عبداً لله، أو أن يتفرق وينضم إليه، فتعالى الله سبحانه عن ذلك علواً كبيراً. كما أن الأمر ليس لأن يعدم العبد عن الحقيقة، فالعدم شيء آخر، والتواري أمر آخر أيضاً. لأن في حال النظر إلى المرآة لا ترى المرآة، لأنك مستغرق برؤية جمال نفسك؛ ولا تستطيع القول أن المرآة صارت عدماً، أو المرآة أصبحت جمالاً، أو الجمال بات مرآة، وهذا يدعونه قوم الفناء في التوحيد».

ودلالة هذا الكلام على وجود الممكنات وعدم انمحائها بالكليّة أظهر من أن يخفى على أحد. فظهر وتبيّن أنّ المحقّقين منهم لم يذهبوا إلى أنّ الممكنات محض الاعتبار وأنّ الكثرة المحسوسة خيال محض[1] صرف لا حقيقة لها أصلاً. كيف ووجود الممكنات وكثرتها[2] أمر واضح جليّ، بحيث لا يقبل التشكيك أصلاً، وإنكار هذا مكابرة غير مسموعة ـ كما مرّ[3] ـ. ولا يجوز أن يظهر في الطّور الّذي وراء العقل عندهم خلاف ما يحكم العقل الصحيح به ويقتضيه قطعاً، على ما نقلنا عنهم؛ فتأمّل.

قيل[4]: يلزم من كون الممكنات موجودة بالانتساب والارتباط بالوجود الحقيقي الواجب ـ على ما قرّرت ـ انحصارُ الموجود أيضاً فيه[5]، على ما قال بعض المحقّقين من المتصوّفين، حيث قال:

---

(١) م، آس: - محض.
(٢) دا، م: وكثرتها.
(٣) دا، م: - كما مرّ.
(٤) آس: فإن قيل.
(٥) آس: فيه أيضاً.

وأمّا المجذوبون الواصلون الكاملون، فهم متّفقون على أنّ الوجود الحقيقيّ الّذي هو قيّوم ـ أي قائم بذاته مقيم لغيره ـ يقتضي ظهور الممكنات منه. فالممكنات ظاهرة[1] موجودة من الوجود الحقيقيّ بدون قيامها بالوجود الحقيقيّ في الأعيان، بل إنّما قيامها به في العقل والوهم والتّصور.

فحاصل كلامهم أنّ الوجود الحقيقيّ الّذي هو الموجود بالحقيقة له لازم في التعقّل وهو[2] مفهوم الموجود الانتسابي، بلا[3] تغايرهما في الخارج، بلا خلاف بين العقلاء. وكلما كان الملزوم واللّازم متّحدين في الخارج، فكلّ شيء يتّحد[4] باللّازم[5] يصير متّحداً بالملزوم فيه؛ لكن جميع الهويّات الممكنة الموجودة تصير[6] متّحدة بمفهوم الوجود الانتسابيّ[7] في الخارج مغايرة له في الاعتبار والتعقّل عند جميع العقلاء. فلزم من ذلك أن يصير جميع الموجودات بحيث كأنّها متّحدة بالوجود[8] الحقيقيّ أيضاً في الخارج متغايرة له في الاعتبار والتعقّل؛ بل هذا الاتحاد يصير سبباً[9] لذلك الاتّحاد.

فإن قيل: اتّحاد أمر مع اللازم إنّما يستلزم اتّحاده مع ملزوم ذلك اللّازم إن لو ثبت مساواة اللازم مع الملزوم؛ فلا بدّ في إثبات هذا المطلب[10] من إثبات المساواة بين الموجود الحقيقيّ والموجود الانتسابيّ[11]. قلت: يكفي في إثبات تلك المساواة ما مرّ سابقاً الإشارة إليه؛ من أنّ منشأ انتزاع الوجود إنّما هو الموجود[12]

(١) م: + و.
(٢) م: - هو.
(٣) م: بل.
(٤) آس: - يتّحد.
(٥) م: + في الخارج.
(٦) ما: يصير.
(٧) م: الإثباتي.
(٨) م: بالموجود.
(٩) م: سلباً.
(١٠) م: + المذكور.
(١١) م: الإثباتيّ.
(١٢) م: الوجود.

الحقيقيّ الّذي هو موجود باعتبار ذاته. فانتزاع مفهوم الموجود[١] الانتسابي في جميع الشؤون والهويات إنّما هو من الموجود[٢] الحقيقي الذي هو ظاهر في تلك الشؤون التي هي مظاهر جميع[٣] الموجودات.

فمجموع الموجودات[٤] من حيث المجموع شخص واحد هو إنسان كبير. وله ظاهر[٥] هو عالم المحسوسات والمُلك والشهادة؛ وله باطن هو عالم الروح؛ ولهذا الباطن باطن هو عالم النفوس المجردة؛ ولهذا الباطن باطن هو عالم العقول؛ ولهذا الباطن باطن[٦] هو الوجود الحقيقي القائم بذاته، المظهر للمعدومات.

قلت: اتحاد جميع الهويّات الممكنة في اللازم ـ أعني الوجود الانتسابيّ ـ إنّما يستلزم اتّحادها مع الملزوم ـ وهو الوجود الحقيقي ـ لو كان الوجود الحقيقي والوجود الانتسابي متساويين. فإنّ اتّحاد أمر مع اللازم إنّما يستلزم اتّحاده مع الملزوم لو كانا متساويين ـ كما سلّمه واعترف به ـ ومساواة اللازم والملزوم فيما نحن فيه ـ أعني الوجود الانتسابيّ والوجود الحقيقيّ ـ ممنوع. بل الوجود الانتسابيّ كما ينتزع من الوجود الحقيقيّ، كذلك ينتزع ممّا هو[٧] مرتبط بالوجود الحقيقيّ أيضاً، أعني الممكنات الموجودة[٨].

قوله: «يكفي في إثبات تلك المساواة ما مرّ سابقاً الإشارة إليه، من أنّ منشأ انتزاع الوجود الانتسابيّ الانتزاعيّ لا يتحقّق في الممكنات الصرفة؛ بل

---

(١) دا: الوجود. (٢) م: الدا.

(٣) م: مجموع.

(٤) م: - فمجموع الموجودات. (٥) دا، م: + و.

(٦) دا: - هو عالم النفوس... باطن/وقد جاءت هذه العبارة إياها في مخطوطة «م» على النحو التالي: «هو عالم العقول، ولهذا الباطن باطن هو عالم النفوس المجردة، لهذا الباطن باطن». وضبطنا يطابق مخطوطة «آس».

(٧) دا: - هو.

(٨) دا، م: - الموجودة.

منشأ انتزاع الوجود إنّما هو الوجود الحقيقيّ الّذي هو موجود باعتبار ذاته»؛ قلت: ما ثبت أنّ ماهيّات الممكنات بذواتها من حيث هي هي لا تكون منشأ لانتزاع الوجود الانتسابيّ[1]. أمّا أنّها لا تكون منشأ لانتزاع الوجود الانتسابيّ أصلاً، فباطل؛ ضرورة[2] أنّها من حيث إنّها مرتبطة[3] بالوجود الحقيقي يكون منشأ لانتزاعه قطعاً، ولا يلزم من عدم كونها منشأ لانتزاع الوجود بمحض نفس ذواتها أن لا يكون منشأ لانتزاعه مطلقاً، كما لا يخفى.

فإن قيل: إذا كان منشأ انتزاع الوجود أموراً متعددة مختلفة، لزم انتزاع مفهوم واحد من حقائق مختلفة؛ وقد منعت ذلك على ما حققته في بعض الرسائل. ولو قلت: منشأ انتزاع الوجود في الحقيقة هو الوجود الحقيقي الواحد، يلزم ما ادّعى هذا القائل لا محالة.

قلنا: تحقيق الكلام في المقام أنّ مفهوم الوجود الانتسابيّ المطلق مقول بالتشكيك ـ كما هو المشهور ـ، وله حصص مختلفة بالكمال والنّقص؛ أكملها الحصّة التي هي عين الوجود الحقيقي، ولا يتصوّر أكمل منها. وباقي الحصص المتحدة مع الممكنات متنازلة في مراتب الكمال؛ أكملها ما هو متّحد مع ما ليس له في الارتباط بالوجود الحقيقي واسطة أصلاً، ثم ما له واسطة واحدة في ذلك، ثم يختلف في ذلك باعتبار قلة الوسائط وكثرتها. والحاصل أنّ للموجود المطلق الانتسابيّ حصصاً مختلفة بالكمال والنقص، وكل واحد من الموجودات بالذّات مبدأ انتزاع حصّة خاصة لها مرتبة خاصة من الكمال والنقص[4]. فالوجود الحقيقي منشأ انتزاع حصّة خاصة هي أكمل الحصص؛ وسائر الموجودات ـ كل منها ـ منشأ لانتزاع حصّة خاصة منه[5]، لها مرتبة خاصة من الكمال بقدر قربه من الوجود الحقيقي وبُعده. والوجود المطلق الانتسابيّ إنّما

---

(1) دا، م: + أصلاً.
(2) دا: + أما.
(3) آس: مرتبط.
(4) دا، م: وكل واحد... والنقص.
(5) دا، م: - منه.

ينتزع من تلك الحصص المختلفة، كما ينتزع المقول بالتشكيك ـ كالنور المطلق ـ من أفراده المختلفة بالشدّة والضعف.

وليس هذا مخالفاً لما قرّرناه في الرسالة. فإنّ ما قرّرناه أنّ المفهوم الواحد المحصّل لا يمكن أن ينتزع من الأمور المتعدّدة؛ إلّا إذا كانت[1] تلك الأمور متماثلة أو مشتملة على الأمور المتماثلة، أو يكون الاختلاف[2] بينها[3] بمحض الاختلاف في أنحاء الحصول ـ كما في المقول بالتشكيك ـ، أو [تكون][4] تلك الأمور المتباينة منتسبة إلى أمر واحد أو منتسبة[5] إلى أمور متشابهة. والوجود الانتسابيّ على ما قرّرناه مقول بالتشكيك؛ بل نقول أيضاً: تلك الأمور التي ينتزع منها الوجود الانتسابيّ منتسبة إلى أمر واحد وهو الوجود الحقيقيّ، فلا منافاة أصلاً.

والحاصل أنّ للممكنات المنتسبة المرتبطة إلى الوجود الحقيقي انتساباً خاصاً وارتباطاً مخصوصاً، تصير باعتبار [ذلك][6] الارتباط والانتساب مبدأ لانتزاع الوجود الانتسابيّ، وإن لم تكن باعتبار نفس ذواتها منشأ ومبدأ لانتزاعه. ولا يلزم من ذلك أن لا تكون موصوفة حقيقة بالوجود الانتسابيّ، وأن لا يكون متّحداً معه منتزعاً عنه بالذّات. بل منشأ انتزاع الوجود الانتزاعيّ أعم من الوجود الحقيقيّ وممّا[7] هو مرتبط به ارتباطاً خاصاً، ولا محذور في ذلك أصلاً: والأوّل واجب بالذّات، والثاني ممكن؛ وكل منهما متّحد بالوجود الانتسابيّ بالحقيقة لا بالمجاز. فتأمّل، تعرف حقيقة الكلام في المرام[8].

ثم أقول: إنّك إذا عرفت أنّ الممكنات كلّها موجودة بالارتباط بالوجود الحقيقيّ على الوجه الخاص، فقد عرفت أنّ للموجودات من حيث إنّها موجودة

---

(1) دا: كان.
(2) م: لا اختلاف.
(3) م: بينهما.
(4) همه نسخه ها: يكون.
(5) م، آس: متسبة.
(6) همهٔ نسخه ها: تلك.
(7) م: لما.
(8) نيست + إن شاء الله تعالى.

جهة وحدة[1] هو الوجود الحقيقيّ الذي به يرتبط جميع الموجودات من الممكنات ارتباطاً خاصاً وانتساباً مخصوصاً، بحيث [لا تستقلّ][2] تلك الموجودات بأنفسها ولا تكون أموراً متباينة لذات الوجود الحقيقيّ تبايناً حقيقياً؛ بل كأنّها نعت من نعوته، وليست هي أشياء بأنفسها؛ بل لعلها في هويّاتها تابعة للغير، فلا يمكن أن يشار إليها إشارة عقليّة مستقلّة، بحيث [تكون][3] ممتازة في تلك الإشارة عن الغير مطلقاً وتكون مباينة له فيها[4] بالكليّة. ولهذا قيل: «الهو المطلق هو الموجود الحقيقي لا غير، فلا هو إلّا هو».

قال الغزالي ـ قدّس سرّه[5] ـ في «مشكاة الأنوار»:

> إنّ الكلّ نوره، بل هو الكلّ؛ بل لا هويّة لغيره إلّا بالمجاز، كما لا إله إلّا هو. لأنّ «هو» عبارة عمّا إليه الإشارة ـ كيف ما كان ـ، والإشارة إليه. بل كلّ ما أشرت إليه فهو بالحقيقة إشارة إليه، وإن كنت لا تعرفه[6] لغفلتك من حقيقة الحقائق التي ذكرنا. ولا إشارة[7] إلى نور الشمس، بل إلى الشمس؛ وكلّ ما في الوجود فنسبته إليه في ظاهر المثال كنسبة النور إلى الشّمس[8]. (انتهى).

وممّا ذكرنا ـ لو تحقّقت ـ تبيّن لك سرّ أنّ العارف إذا أمكن له الالتفات

---

(1) دا، م: واحدة.

(2) همهٔ نسخه ها: لا يستقلّ.

(3) همهٔ نسخه ها: يكون.

(4) دا، م: - فيها.

(5) دا: - قدّس سرّه.

(6) دا: تعرف.

(7) دا والإشارة.

(8) بين عبارات «مشكاة الأنوار» وآنچه صدر المتألهين از آن نقل كرده اختلافاتى هست كه جهت مزيد فايده عين متن «مشكاة الأنوار» نيز نقل مى شود:
وإنّ الكلّ نوره، بل هو الكل: بل لا هويّة لغيره إلّا بالمجاز. فإذن لا نور إلّا نوره، وسائر الأنوار أنوار من الّذي يليه لا من ذاته. فوجه كل ذي وجه إليه ومولٌ شطره: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾؛ فإذن لا إله إلّا هو. فإنّ الإله عبارة عمّا الوجه مولّيه نحوه بالعبادة وأمثاله والتأله أعني وجوه القلوب فإنّها الأنوار. بل كما لا إله إلّا هو فلا هو إلّا هو. لأنّ «هو» عبارة عمّا إليه إشارة كيفما كان، ولا إشارة إلّا إليه؛ بل كل ما أشرت إليه فبالحقيقة إشارة إليه وإن كنت لا تعرفه أنت لغفلتك عن حقيقة الحقائق التي ذكرناها؛ ولا إشارة إلى نور الشمس.

إلى مجرّد الوجود الحقيقي، بحيث يمتاز هو في نظره عن الغير، لا يبقى في نظره موجود[١] سواه ويحكم بنفي[٢] ما عداه بحسب هذا النظر، لا مطلقاً. قال الغزالي في «مشكاة الأنوار» على ما نقل عنه:

والوجود[٣] ينقسم إلى ما للشيء لذاته، وإلى ما له من غيره. وما له الوجود من غيره فوجوده مستعار، لا قوام له بنفسه؛ بل إذا اعتبر ذاته من حيث ذاته، فهو عدم محض؛ وإنّما هو وجود من حيث نسبته إلى غيره، وذلك ليس بوجود حقيقي، كما عرفت في مثال استعارة الثوب من الغير[٤]. والموجود[٥] الحق هو الله تعالى[٦]، كما أنّ النّور الحق هو الله تعالى. ومن هنا ترقّى العارفون عن حضيض المجاز إلى ارتفاع[٧] الحقيقة، واستكملوا معارجهم[٨]؛ فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس في الوجود إلّا الله تعالى[٩] وأنّ كلّ شيء هالك إلّا وجهه[١٠]؛ لا أنّه يصير هالكاً في وقت من الأوقات، بل هو هالك أزلاً وأبداً لا يتصور إلّا كذلك. فإنّ كلّ شيء سواه إذا اعتبر ذاته من حيث هو هو[١١]، فهو عدم محض؛ وإذا اعتبر من الوجه الذي سرى[١٢] إليه الوجود من الأوّل الحقّ سبحانه، رئي موجوداً لا في ذاته و[١٣]لكن من الوجه الذي يلي موجده، فيكون الوجود[١٤] وجه الله تعالى[١٥] فقط. فلكل شيء وجهان: وجه إلى نفسه، ووجه إلى ربّه؛ فهو باعتبار وجه نفسه معدوم[١٦]، وباعتبار وجه الله موجود. فإذن، لا موجود إلّا الله

(١) م: موجوداً.
(٢) دا: ويبقى (بنفي، ظ).
(٣) آس: + أيضاً.
(٤) «مشكاة الأنوار»: والغنى.
(٥) «مشكاة الأنوار»: فالموجود.
(٦) دا، م: - تعالى.
(٧) «مشكاة الأنوار»: بقاع.
(٨) «مشكاة الأنوار»: معراجهم.
(٩) دا، م: - تعالى.
(١٠) اقتباس از: سورهٔ قصص، آيهٔ: ٨٨.
(١١) آس، م: - هو/ «مشكاة الأنوار»: ذاته.
(١٢) «مشكاة الأنوار»: يسري.
(١٣) م آس: - و.
(١٤) «مشكاة الأنوار»: الموجود.
(١٥) دا: - تعالى.
(١٦) م: عدم.

وجهه، فإذن، كلّ شيء هالك أزلاً وأبداً[1].

هذا كلامه، وهو صريح في وجود الممكنات. وخلاصة الأمر أنّهم إذا قالوا: إنّ الممكنات اعتباريّة وليست بموجودة وإنّها باقية على عدميّتها[2] وإنّما هي مظاهر للوجود لا متّصفة به[3]، أرادوا بـ«الوجود» الوجود الحقيقيّ ـ أي ليست موجودة بالوجود الحقيقي، بل مظاهره[4] ـ لا الوجود الانتسابيّ. كيف وقد صرَّح المحقّقون منهم بأنّ الممكنات متّصفة بالوجود الانتسابيّ الّذي يسمّونه بـ«الوجود المستعار والظّلي[5] والخيالي»، بل الوجود العام أيضاً، على ما يظهر من كلمات بعضهم[6] لمن تتبّع كلامهم.

وقال بعض المحققين، بعدما قال: إن الممكن محتاج في أن [تترتب][7] الآثار عليه إلى ضميمة وهو الوجود الحقيقي، بالفارسية:

«لا يخفى أن الممكن عند اقترانه بهذه الضميمة يطرأ عليه الوجود بمعنى الكون والحصول الذي يثبت الواجب بدون الاقتران به[8]. إذن، فالوجود يعني الكون وحصول العرض العام، نظراً إلى جميع الموجودات، ومن قبيل المفاهيم الاعتبارية التي لا وجود لها إلا في العقل.»

فمن قال: «إن حقائق الممكنات، أزلاً وأبداً، على عدميتها ولا تستخدم وجودها الحقيقي على الوجه الذي يصير الوجود صفتها، بل يصبح مظهر الوجود الحقيقي». أراد بـ«الوجود» الوجود الحقيقي، كما هو صريح كلامه، لا الوجود الانتسابي الانتزاعي. يدل على ذلك ما ذكره قبل[9] ذلك:

«اعلم أن جميع المحققين متفقون على أن الوجود الحقيقي واحد،

---

(1) «مشكاة الأنوار»، ص ٤٧.
(2) م: موجوديّتها.
(3) دا، م: - به.
(4) دا: مظاهر/م: مظاهرة.
(5) م: الكلّي.
(6) م: - من كلمات بعضهم.
(7) همهٔ نسخه ها: يترتب.
(8) دا: - آن.
(9) م قيل/ آس: قبيل.

وما من شيء حقيقي إلا حق الوجود؛ ويسمون وجود الغير وجوداً مستعاراً وظلياً وخيالياً، بحيث سيأتي في الفصل عكس بيانه. وفي الوجود الحقيقي ما من كثرة وتعدد بأي نوع، بل هناك وجود واحد الذي يظهر في الموجودات بحسب تفاوت المظاهر؛ ومهما يبدو غيره فهو خيال».

وقد صرّح في فصل العكس بأنّ الممكنات متّصفة بالوجود الكونيّ المستعار[1]، وهو[2] في الممكنات فيض الوجود الحقيقيّ الإلهيّ. (هذا).

وإذا تحقّقت ما حقّقناه لك، علمت أنّ الحقّ الحقيق بالتصديق أنّ الموجود الحقيقي المستقل في الموجودية واحد، وأنّ الممكنات موجودة بالانتساب إليه والارتباط به[3]، انتساباً خاصاً وارتباطاً مخصوصاً يشبه نسبة العارض إلى المعروض بوجه ونسبة الروح إلى البدن بوجه. وليس لها[4] الاستقلال[5] في الوجود، بل هويّاتها تابعة للوجود الحقيقيّ في الإشارة العقلية؛ وهي ليست بموصوفة بالوجود الحقيقي، وإنّما هي موصوفة بالوجود الانتسابيّ الانتزاعيّ الّذي هو ظلّ الوجود الحقيقيّ، فلا وجود كونيّ إلّا بالمجاز.

ومن هذا ظهر لك سرّ معيّته وإحاطته الوجودية بالموجودات على وجه يليق بشأنه؛ وهو ما أردناه. وأمّا معيّته وإحاطته العلميّة الحكميّة، فهو أظهر من أن يخفى. فاعرف[6].

* * *

---

(1) آس: المستفاد.

(2) آس: وأنّ الوجود المستفاد (بجاى «وهو»).

(3) آس: - به.

(4) م، آس: كمالها.

(5) م: استقلالاً/ آس: استقلال.

(6) آس: + تمّ الرسالة بعون الله وحسن توفيقه/ م: + تمّت الرسالة بعون الله تعالى.

اجوبة المسائل لبعض الخلّان

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

والاستيفاق من الحكيم العليم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على النبي وآله الكرام

من السنن الحميدة في التيارات الفكرية للحضارة الإسلامية، السؤال والإجابة عليه، فمنذ القدم وجّه الحكماء والمفكرون المسلمون الكثير من الأسئلة إلى معاصريهم وحاولوا البحث عن الإجابة على مشكلاتهم وصعوباتهم الفكرية، ويمكننا ملاحظة بعض هذه الأسئلة والأجوبة على شكل رسائل منفصلة - والتي بقي أغلبها تحت عنوان «الأجوبة والأسئلة» - ويمكننا الإشارة إلى أجوبة المسائل المتعددة[1] للشيخ الرئيس أبو علي سينا. وفي بعض الأحيان كان المستفسرون يتلقون رسالة كجواب على أسئلتهم، مثل «الرسالة الهادية» التي كتبها صدر الدين القونوي جواباً لخواجه نصيرالدين الطوسي، أو «نبراس الضياء» لمؤلفها المير داماد وهي جواب لاستفسارات الجلبي.

وقد استمرت هذه السنّة الحميدة من قبل حكماء ومتكلمين عدّة، مثل السيد مرتضى (علم الهدى)، والشيخ المفيد، والملا صدرا، والملا علي النوري، والشيخ أحمد الإحسائي، وغيرهم. ولكن الأمر الملفت في جميع هذه الرسائل هو الاختصار والبيان الصريح للرأي من قبل المجيبين على الأسئلة، لأنه غالباً ما حدث أن يتهرب مؤلف ما من إبداء رأيه ويقوم بالالتفاف عليه، ولكنه في

(١) مثل أجوبة المسائل لأبي ريحان البيروني، أبو سعيد ابوالخير، العشرينية و...

الوقت نفسه يبدي رأيه الصريح إزاء سؤال ما؛ ويعد الحكيم المتأله صدر الدين محمد الشيرازي من فئة هؤلاء المؤلفين.

وبناءً على تحقيقاتنا حول هذا الحكيم العظيم وجدنا له أربعة كتب أجوبة وكتاب أسئلة واحد[١]. وكتاب الأسئلة الوحيد يحتوي الأسئلة الموجهة إلى أستاذه المير داماد. وكتبه للأجوبة الأربعة كالتالي:

١ . أجوبة مسائل خواجه نصيرالدين الطوسي: وكان الحكيم الطوسي قد قدّم ثلاثة أسئلة لمعاصره شمس الدين خسروشاهي وخلاصتها كالتالي:

أ) ما منزلة السرعة والبطء في الحركة؟

ب) إن وجدت النفس مع المادة، فكيف لا تزول بزوال الجسم؟

ج) في الصادر الأول كيف يحدث الاعتبار للتكثر؟[٢]

ويبدو أن الحكيم «خسروشاهي» لم يجب على هذه الأسئلة لأن تحليل أجوبة هذه الأسئلة يخرج عن حيطة آراء الحكمة المشائية، ولذلك حاول الحكيم الطوسي إيجاد الأجوبة لهذه الأسئلة.

على كل حال، لقد أصبحت الأسئلة المذكورة دافعاً أساسياً لتأسيس بعض أصول الحكمة المتعالية وتجلّت لاحقاً على شكل أصلين وهما «الحركة الجوهرية» و«جسمانية حدوث النفس».

---

(١) يتمنى مؤلف هذه السطور أن يتمكن قريباً من طباعة كتاب الأسئلة هذا وفقاً للمخطوطة الشخصية الوحيدة المتبقية. وقبل هذا قد قدّم المصحح لأول مرة النص التحقيقي لثلاثة كتب الأجوبة إلى المحققين. ويبدو أن أسئلة الحكيم الطوسي طُرحت في حلقة المير داماد الدراسية، لأنه فضلاً عن الملا صدرا اهتم معاصره الشهير مير سيد أحمد العلوي بالإجابة على هذه الأسئلة.

(٢) هناك ثلاثة تيارات فكرية في الفلسفة الإسلامية ما قبل الملا صدرا حول مسألة كيفية صدور الكثير من واحد: نظرية العقول العشرة من قبل الفلاسفة المشائين، نظرية الأنوار الطولية والعرضية من قبل فلاسفة الإشراق، ونظرية تجلّي الأسماء من قبل العرفان لابن عربي. ولاحقاً اقترنت هذه التيارات الثلاثة في طرح تشكيك الملا صدرا بشكل معقد وهذا يحتاج إلى بحث آخر.

٢ . أجوبة مسائل الملا شمسا الگيلاني: يبدو أن الملا شمسا الگيلاني الحكيم المعاصر للملا صدرا واجه، بالتنقيب في آرائه، إبهامات وصعوبات ما جعله يطرح هذه الأسئلة، لأن أجوبة جميع الأسئلة في كتب الملا صدرا بقيت في حالة من الإبهام والغموض. وأسئلته الخمسة هي كما يلي:

أ) كيف يجب تحليل موضوع الحركة في مقولة «الكم»؟

ب) كيف للنباتات أن تملك الذات؟

ج) في مسألة الوجود الذهني كيف يمكن باختلاف الحمل الإجابة عن السؤال الصعب المعقّد؟

د) كيف تملك الحيوانات الإدراك؟

ه) إن اعتبرنا هذا الأصل القائل بـ«أن النفس جسمانية الحدوث وروحانية البقاء» أمراً مسلماً به، فكيف يمكن تناقض هذا الأصل مع الروايات الواردة؟

٣ . أجوبة مسائل الملا مظفر حسين الكاشاني[١]: يعد الملا مظفر الكاشاني أحد معاصري الملا صدرا الآخرين والذي درس الحكمة عند الحكيم مير فندرسكي؛ وقد واجه لفترة ما صعوبات ومعاناة بعد اتهامه بالتصوف. كما واجه هذا الحكيم مشاكل مع آراء الحكمة المشائية، وحاول الإجابة عنها. وخلاصة أسئلته هي كالتالي:

أ) كيفية علم النفس بذاتها وقواها؛ وأي استخدام القوى يصير فرعاً على تصور؟

ب) كيف يمكن لبعض الأفعال اللا إرادية للنفس في الجسم أن تنقاد للنفس؟

ج) كيف يكون لبعض الحيوانات والنباتات تصرفات غريبة؟

د) إن تغيير الطبيعة في النطفة والبذور يدّل على عدم انطباق القوة الغازية

---

(١) طبعت هذه الرسالة لأول مرة في مجموعة الرسائل الفلسفية لصدر المتألهين من قبل كاتب هذه السطور في صفحه ١٢٥.

والنامية فيهما من هذه الناحية، فهل هما أعلى شأناً من القوة المتخيلة والمتوهمة؟

هـ) إذا بقيت النفس الإنسانية بعد الجسم، فهل يجب أن تكون أعلى شأناً من النفس الكلّية والفلكية؛ إذن، وأي منهما مباشر المادة؟

أجوبة المسائل لبعض الخِلان: تم تأليف هذه الأسئلة من قبل أحد طلاب الملا صدرا أو أحد أصدقائه المفضلين لديه. وقد جاء في بداية الرسالة: «وصل إليّ كتاب من أعزّ الإخوان الإلهيين وأشرف ذوي القربة الروحانيّين».

وجاء في نهاية السؤال الأول: «وهذه المسألة وإن عُرضت عليكم مراراً»، وقيل في السؤال الثاني: «وقد سمعت هذا من حضرتكم». كما جاء في السؤال الخامس: «كما سمعت من حضرتكم غير مرة».

ويحتوي هذا الأثر على خمسة أسئلة أجاب عليها الملا صدرا بشكل مفصّل، وقبل الدخول إلى هذه الأسئلة والذي يعد قصدنا في هذا العمل، من الضروري أن نرى صحة انتساب هذا الأثر إلى صدر المتألهين.

وأدلة صحة انتساب أجوبة المسائل لبعض الخِلّان إلى الملا صدرا هي عبارة عن:

١) أسلوب الكتابة والآراء المطروحة في هذا العمل أفضل دليل لانتساب الكتاب إليه، ولهذا نكتفي بمقارنة جزء صغير منه مع الأسفار[١].

فلت ليس قصد الطبيب مفيد للصحّة، بل مفيدها إنّما هو مبدأ أجلّ من الطبيب وقصده، وهو واهب الكمال على المواد حين استعدادها، والقصد مطلقاً ممّا يهيئ المادة لا غير. والمفيد شيء آخر أرفع من القاصد، فالقاصد يكون فاعلاً بالعرض لا بالذات[٢].

فاعلم أن قصد الطبيب وغرضه ليس مفيد الصحة، بل إنّما مفيدها مبدأ أجلّ

---

(١) في هذا الكتاب نرى عبارات مشابهة أخرى مع المبدأ والمعاد وغيرهما.

(٢) أجوبة المسائل، ص ١٤٢، طبعة آشتياني.

من الطبيب وقصده وهو واهب الخيرات على المواد حين استعدادها، والقصد مطلقاً ممّا يهيئ المادة لا غير، والمفيد دائماً أرفع من القاصد، فالقاصد يكون فاعلاً بالعرض لا بالذات[1].

٢) عزو المؤلف في بداية الجواب على السؤال الثاني إلى كتابه «شرح الهداية الأثيرية»: «إن الذي قد سنح لنا في شرح الهداية في التقصيّ عن هذه الشبهة».

٣) لقد أشار الملا صدرا إلى هذا الأثر في نهاية حاشية حكمة الإشراق[2].

اسم المؤلف في نهاية الرسالة: «وكتب هذه الألفاظ بيده الجانية الفانية مؤلفه الفقير إلى رحمة الله الملك القديم محمد المعروف بصدر الدين بن إبراهيم...».

أسلوب التصحيح:

استخدمنا في تصحيح هذا الكتاب الأسلوب التلفيقي مع المخطوطات القديمة وهي كالتالي:

١ . «آش»: تم التعرف على مخطوطة الرسالة المطبوعة في ذيل الرسائل الفلسفية لأول مرة من قِبل المحقق المحترم الأستاذ الآشتياني، ونُشرت عام ١٩٧٣ في مطبعة جامعة مشهد[3]. وقد قام حضرة الأستاذ بكتابة تعليقات مفيدة وعميقة على هذه الرسالة، وستأتي كتعليق في نهاية هذه الرسالة.

٢ . «مج» المخطوطة المرقمة ١٧١٩ التابعة لمكتبة مجلس الشورى الإسلامي، وهي من بين مجموعة آثار الملا صدرا والملا علي النوري. ووفقاً لبعض

---

(١) الأسفار، ج ٢، ص ٣٠٢.

(٢) انظر: هامش أجوبة المسائل، طبعة آشتياني.

(٣) وفقاً لحاشية الأستاذ الآشتياني في صفحة ١٢٥ تم تصحيح هذه الرسالة بناءً على ثلاث مخطوطات كتبت إحداها في فترة حياة المؤلف نفسه. ولكن لسوء الحظ لم تصلنا أسماء هذه المخطوطات، وبعد تفحص اطّلعت مؤسسة «حكمت إسلامي صدرا» على مخطوطة واحدة فقط.

الحواشي الموجودة في رسائل الملا علي النوري التي جاء فيها عبارة «منه مد ظلله» والنمط الموّحد للكتابة في المخطوطة، تعود هذه المخطوطة إلى القرن الثالث عشر وقد كتبت بخط النستعليق الناعم.

٣ . «فخ»: المخطوطة الشخصية للمرحوم العلّامة فخر المحققين الشيرازي[١]، وهي في ذيل مجموعة نفيسة من آثار الملا صدرا، والمير داماد ونجم الدين الكبري.

والكتاب الحالي هو الدفتر السابع من المجموعة المذكورة، وقد بدأ من الصفحة ٩٠ حتى الصفحة ١٢١ للرسالة. وهذه المجموعة بقياس وزيري صغير ١٣/٥×١٣/٤، وذات تسعة أسطر ومكتوبة بخط النستعليق بشكل بديع، ولم يذكر تاريخ كتابتها، ويبدو أنها تعود إلى القرن الحادي عشر.

اعتملنا على المخطوطة الأخيرة كمخطوطة رئيسية وحددّت بداية ونهاية التأليف في هذه الرسالة. ومن الجدير بالذكر أن المخطوطة الثانية تختلف بشكل جذري في بعض فقراتها مع المخطوطة الأولى.

* * *

(١) بناء على وصيته سوف تُهدى هذه المجموعة إلى مكتبة أحمدي الشيرازي.

هو الهادي الى طريق الصّواب

جواب مسائل بعض الخلاّن لصدر الحكماء «قدس الله سره»[1]

بسم الله الرّحمن الرّحيم

وصل اليّ كتاب من اعز الإخوان الإلهيين واشرف ذوي القرابة الروحانيين، مشتملاً على نفايس عرايس اللطف والكرم، مملواً من زواهر جواهر الإحسان والنعم، دالاً على سلامته وخلوصه من علل الطبيعة ونقائه وصفائه عن شوائب امراض النفس، وسكونه الى مايتولاه به وانعمه عليه من تسليم النفس وادامة الانس بالله واعتنائه بالامور المهمة الفكرية واستيناسه بما يصير به الانسان من اصحاب الارتقاء، متمظماً في الملكوت الاعلى واشتغاله بما يتكمل به القوة النظرية التي هي رئيس ساير القوا الإنسانية ومخدومها، وذلك مما يعظم به استنادنا ويكثر منه الاستيناس والاسترواح، فحمداً له ثم حمداً له على عظيم جوده وكرمه وجزيل لطفه ومنه حمداً كمايستحقه وكما ينهض به (القدرة والطاقة ـ كذا في النسخ).

واما المسائل الجليلة التي طلب الكشف عنها، فحق الايضاح مما لايتيسر الا مشافهة

---

١. في نسخة مكتوبة في زمان كان المصنف في قيد الحيوة الظاهرة: جواب مسائل بعض تلامذ استادنا القدسي صدر اعاظم الحكماء والمحدثين مولانا صدر الحكماء «دام ظله».

واعلم ان هذا العنوان: «هو الهادي الى ... جواب مسائل بعض الخلان» موجود في النسخ الثلاثة التي وجدناها بعد التفحص البالغ.

اجوبة المسائل ص ٣٨٥

والتفطن الثاقب، ليظهر لك جلية الحال والله ولي الجود والإفضال وصلى الله على نبيه المفضال وآله خير آل وكتب هذه الالفاظ بيده الجانية الفانية مؤلفه الفقير الى رحمة الله الملك القديم محمد المشتهر بصدرالدين بن ابراهيم اوتي كتابهما بيمينهما[1].

١. وقد وقع الفراغ من تصحيح هذه الرسالة التي ألّفها الحكيم البارع والفيلسوف الكامل، الفاضل صدرالمتأخرين محمد بن ابراهيم الشيرازي قدّس سرّه عصر يوم السابع من المحرم سنة ١٢٩٢ من الهجرة النبوية، على مهاجرها آلاف التحية بيد العبد الفقير المحتاج الى الله الغني، سيد جلال الدين الآشتياني.

أجوبة المسائل لبعض الخلّان

بسم الله الرحمن الرحيم

وصل إليّ كتاب من أعزّ الإخوان الإلهيّين، وأشرف ذوي القرابة الروحانيّين، مشتملاً على نفائس عرائس اللّطف والكرم، مملوءاً من زواهر جواهر الإحسان والنعم؛ دالًا على سلامته وخلوصه من علل الطبيعة ونقائه[1] وصفائه عن شوائب أمراض النفس، وسكونه إلى ما يتولّاه به وأنعمه عليه من تسليم النفس وإدامة الأنس بالله واعتنائه بالأمور المهمّة الفكريّة، واستئناسه بما يصير به الإنسان من أصحاب الارتقاء متعظماً في الملكوت الأعلى، واشتغاله بما يتكمّل به القوّة النظريّة الّتي هي رئيس سائر القوى الإنسانيّة ومخدومها. وذلك ممّا يعظم به استنادنا[2] ويكثر منه الاستئناس والاسترواح؛ فحمداً له ثمّ حمداً له على عظيم جوده وكرمه وجزيل لطفه ومنّه حمداً كما يستحقّه وكما ينهض به الوسع[3] والطاقة.

وأمّا المسائل الجليلة الّتي طلب الكشف عنها، فحقّ الإيضاح ممّا لا يتيسّر إلّا مشافهةً مواجهةً، و[4]بعد شروط لا تنعقد إلّا مكافحة؛ فإنّ نشر الحقائق واطّلاع الرعاع والمصنّفة[5] عليها .وتمكينهم من تلقّي الأسرار الّتي ليسوا من أهلها وذويها ممّا يستتبع[6] الندامة والحسرة ويستصحب الأسف واللهف.

وأمّا ما يمكن لنا الآن أن نكتب شيئاً منها بحسب النظر البحثي الّذي يقرب

---

(1) لغ: نقماله.
(2) هملا نسخه ها جز «آش»: استشارنا.
(3) آش: القدرة.
(4) آش: - و.
(5) آش: المضغة.
(6) آش: نستتبع.

طباع جمهور أرباب الأبحاث النظريّة، ويناسب أفهام أقوام العلوم الرّسميّة؛ فهو هذا[1] الّذي نستعرضه عليه، فلنورد ما سأل عنه بلفظه، ثمّ نتبع كلّ مسألة منها بالجواب[2] مستعينين بواهب الحقّ وملهم الصواب.

* * *

---

(1) مج: فهذا.

(2) آش: + مستعين.

المسألة الأُولى

إنّهم قد اتّفقوا على أنّ الواجب مختار، بمعنى «إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل»، ولا شكّ في أنّه لا بدّ للمشيئة من العلم المقدّم على الإيجاد، فإنّ معناها هي الّتي يعبّر عنها باللّغة[(١)] الفارسية بـ«خواهش» أو «خواستن»، وما لم يكن الشيء معلوماً كيف يتحقّق هذا المعنى بالنسبة إليه؟ وصاحب الإشراق حيث لا يقول بالعلم المقدّم، ما يقول في الشرطيّة المذكورة؟ فإن لم يقل بها، يلزم القول بالإيجاب الّذي اتّفق[(٢)] أهل الملل والحكماء جميعاً على نفيه عنه تعالى عن مثل ذلك الإيجاب، ولو قال، تنهدم القاعدة الّتي قرّرها في العلم.

وهذه المسألة[(٣)] وإن عرضت عليكم مكرّراً، لكن دليلها وتقريرها من سوانح هذه[(٤)] الأيام.

الجواب:

إنّ حبيبي ـ وفّقه الله تعالى ـ حيث علم وتحقّق أنّ اختياره تعالى أرفع من النمط الّذي فهمه جمهور أهل الكلام من لفظ الاختيار، فليعلم أنّ مشيئته تعالى للأشياء ليست إلّا عنايته بها ومحبّته لها، وهي تابعة لمحبّته ـ تعالت ذاته المقدّسة ـ وناشئة عنها؛ فإنّ مَن ابتهج بشيء، ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشيء من حيث كونها صادر عن ذلك الشيء. فالواجب تعالى يريد الأشياء لا لأجل ذواتها من حيث ذواتها، بل لأجل أنّها صدرت عن ذاته تعالى[1]. فالغاية له تعالى في الإيجاد نفس ذاته المقدّسة. وكلّ ما كانت فاعليّته لشيء على هذا

---

(١) فخ: في اللّغة.

(٢) فخ: اتّفقت.

(٣) مج، آش: - المسألة.

(٤) مج: فهذه.

السبيل، كان فاعلاً وغايةً لذلك الشيء، حتّى إنّ اللذّة فينا لو كانت شاعرة بذاتها وكانت مصدراً لفعل عنها، فكانت مريدة لذلك الفعل لذاتها ولأجل كونه صادراً عن ذاتها، فكانت حينئذٍ فاعلاً وغايةً.

وما وجد كثيراً في كلامهم من «أنّ العالي لا يريد السافل ولا يلتفت إليه، وإلّا لزم أن يكون مستكملاً به» لا ينافي ما ذكرناه، إذ المراد من الإرادة والالتفات المنفيَّين عن العالي بالنسبة إلى السافل هو ما هو بالذات وعلى سبيل القصد، لا ما هو بالعرض وعلى سبيل التبعيّة. فلو أحبَّ الواجب الوجود مفعوله وأراده لأجل كونه أثراً من آثار ذاته ورشحة من رشحات فيضه وجوده، لا يلزم من إحبابه تعالى له كون وجوده له تعالى بهجة وخيراً، بل بهجته إنّما هي بما هو محبوبه بالذات، وهو ذاته المتعالية الّتي كلّ كمال وجمال رشح وفيض من كماله وجماله. فالمحبوب والمراد بالحقيقة نفس ذاته تعالى لذاته.

قرأ الفارسي بين يدي الشيخ أبي سعيد بن أبي الخير [١] قوله تعالى[٢]: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾[٣]، فقال: الحقّ يحبّهم لأنّه لا يحبّ إلّا نفسه، فليس[٢] في الوجود إلّا هو، وما سواه فهو من صنعه، والصّانع إذا مدح صنعه[٤]، فقد مدح نفسه.

والغرض أنّ محبّة الله للخلق عائدة إليه حقيقة كما أنّك إذا أحببتَ إنساناً فتحبّ آثاره، لكان المحبوب في الحقيقة[٥] ذلك الإنسان على ما قيل شعراً:

أمـرّ عـلـى الـديـار، ديـار سـلـمـى
أقـبّـل ذا الـجـدار[٦]، وذا الـجـدارا
ومـا حـبّ الـديـار شـغـفـن قـلـبـي
ولـكـن حـبّ مـن سـكـن الـديـارا[٧]

---

(١) مج١، آش: رحمة الله.
(٢) فخ: - تعالى.
(٣) سورة مائده، آية: ٥٤.
(٤) مج، آش: - والصّانع إذا مدح صنعه.
(٥) مج١، آش: بالحقيقة.
(٦) فخ: الدهار.
(٧) ديوان «مجنون ليلى»، ص ١١٣.

ومن ذلك يظهر حقيقة ما قيل: «لولا العشق، ما يوجد سماء ولا أرض ولا برٌّ ولا بحر».

فإذا تقرّرت هذه المقدّمات، فنقول: كما أنّ علمه ـ تعالى ـ بذاته عين ذاته، وعلمه ـ تعالى ـ بذوات الأشياء الصادرة عنه عين ذواتها على قاعدة الإشراقيين، فكذلك عشقه لذاته عين ذاته، وإرادته ـ تعالى ـ للأشياء عين ذواتها[1]، وكما أنّ ذاته وعلمه بذاته علّة لذوات الأشياء وعلمه ـ تعالى ـ بها بلا ترتّب وتفاوت لا في جانب العلّة ولا في جانب المعلول؛ فكذلك عشقه لذاته الّذي هو عين ذاته يكون علة لإرادته للأشياء الّتي هي عين ذوات الأشياء بلا جهة أخرى زائدة على الأشياء وعلى علمه بالأشياء[3].

فحينئذٍ نقول: معنى قولنا «إن شاء فعل» ـ على تلك القاعدة ـ أنّه إن شاء الله ـ تعالى ـ وأحبّ ذاته المقدّسة، شاء وأحبّ غيره من مجعولات ذاته؛ يعني أوجدها وأخرجها من كتم العدم إلى نور الوجود. وعلى تقدير أن يكون مفعول الفعلين الواقعين في الشرطية أمراً واحداً بالذات فلا إشكال أيضاً؛ إذ المغايرة بين المشيئة والفعل، المفهومة من طبيعة القضية المشتملة على أدوات الشرط والجزاء ممّا لا يقدح في الاتّحاد بينهما بحسب الواقع؛ لأنّ علّيّة شيء لشيء بحسب التعبير العلمي والمفهوم الذهني لا يستلزم كلّيّاً كونهما كذلك بحسب نفس الأمر، بل قد يكونان بعكس ذلك، كما في القياس المسمّى بالبرهان الإنّيّ. وقد يكونان شيئاً واحداً، كقولنا: «إن كان الله تعالى قادراً على كان عالماً» لأجل كون قدرته تعالى عين علمه.

فقد تبيّن ممّا ذكرناه أنّ نفس مفهوم المشيئة لا يستدعي كونه زائداً على مفهوم العلم والإيجاد إلى أن يقوم عليه البرهان. هذا.

ولعلّك تشتهي يا أخا الحقيقة ـ وفقك الله تعالى وإيّانا ـ زيادة إيضاح في كيفيّة تعلّق إرادته تعالى للأشياء، فإنّها من أدقّ المباحث العلميّة وأغمضها،

---

(1) مج1، آمن: - على قاعدة... ذواتها.

وفيها شكوك لا تنحلّ[١] إلّا بالكلام المشبع. ولصعوبة هذا المبحث ودقّة مأخذه وغموض مسلكه أنكر بعضهم الإرادة والمشيئة لله تعالى في إيجاد العالم وضلّوا ضلالاً بعيداً[٢]، كأوساخ الدهريّة والطباعيّة القائلين بأنّ وجود الأفلاك والعناصر مع ما فيهما ـ من دقائق الحكمة[٣] وبدائع الفطرة ـ ليس بأمر الله وكلمته، بل بطباعها.

ولأجل ذلك أيضاً قد نشأ[٤] ما ينسب إلى ذيمقراطيس من القول بأنّ وجود العالم وقع عن الصانع تعالى على سبيل البخت والاتفاق[٤].

ومن هذا القبيل ما ارتكبه الأشاعرة[٥] من القول بالترجيح من غير مرجّح وداعٍ، متمسّكين بأمثلة جزئيّة من رغيفَي الجائع وقدحَي العطشان وطريقَي الهارب، لخفاء المرجّح فيها على علمهم، لكونه من أسباب خفيّة، كالأوضاع الكلّية الفلكية والأمور العالية الإلهيّة، معطّلين فعله تعالى عن الغاية والمصلحة والحكمة؛ مع أنّ فعل العابث والنّائم والسّاهي لا ينفكّ أيضاً عن غاية ومصلحة لبعض قواه وإن لم تكن للقوّة[٥] العقليّة[٦] أو الفكريّة، كتخيّل لذّة أو زوال حالة مملّة أو غير ذلك، فإنّ التخيّل غير الشعور بالتخيّل وغير بقائه في الذّكر.

ولم يعلموا أنّه مع إبطال الداعي وتمكين الإرادة الجزافيّة لا يبقى للنظر والبحث مجال وعلى اليقينيّات اعتماد، لعدم الأمن عن ترتّب نقيض النتيجة عليها لأجل الجزافيّة الّتي تنسبونها إلى الله تعالى، وربّما يخلق في الإنسان حالة [تريه][٧] الأشياء[٨] كما هي.

وكذا ما زعمته جماعة أخرى، من المتكلّمين[٩] من أنّه تعالى فاعل بالقصد والرويّة، وإلّا لزم كونه فاعلاً بالطّبيعة. ولم يتفطّنوا[١٠] بأنّ كلّ قادر يكون

---

(١) آش: لا يحل.
(٢) اقتباس از سورهٔ نساء، آيهٔ: ١١٦.
(٣) فخ: الحكم.
(٤) فخ: + أيضاً.
(٥) مج، آش: - للقوّة.
(٦) مج، آش: للعقليّة.
(٧) همهٔ نسخه ها: تراه.
(٨) فخ: - لا.
(٩) فخ: - من المتكلّمين.
(١٠) مج، آش: لم يتفطن.

أفعاله معلّلة بالأغراض والدواعي الزائدة على ذاته، يكون كالإنسان مضطرّاف في صورة مختار كما بيّن في محلّه[٦]. فهو أيضاً إنّما نشأ من الجهل بأنّ إرادته تعالى أرفع من هذا النّمط الّذي يتصوّرونه في حقّه، بل ذاته أجلّ من القصد والطّبيعة جميعاً.

فحينئذٍ لا بأس بنا لو بسطنا الكلام في تحقيق ذلك المقام على ما وافق مذهب الحكماء الكرام والمحقّقين من أفاضل أهل الإسلام، متضمّناً لإيراد شكوك وقعت منّا في سالف الأيام مع أجوبة ألهمني بها واهب العلم ومفيض العقل والإلهام.

فنقول: الإرادة فينا شوق متأكّد[٧] يحصل عقيب داعٍ ـ هو تصوّر الشيء الملائم تصوّراً ظنيّاً، أو تخيّلياً، أو علميّاً ـ موجب لانبعاث القوّة المقتضية لحركة العضلات الآلية والأعضاء الأدوية لأجل تحصيل ذلك الشيء. وفي الواجب تعالى لبراءته عن الكثرة والنقص ولكونه تامّاً وفوق التمام، تكون عين الداعي، وهو نفس علمه بنظام الخير في نفسه المقتضي له. وذلك العلم عند رؤساء المشّائين صورة زائدة على ذاته، وعند شيعة الأقدمين كشيخ الإشراق وأتباعه عين ذاته تعالى.

فإرادته تعالى للأشياء، أي مريديته لها عند هذه الطائفة هي كون ذاته تعالى بحيث يفيض عنه صور الأشياء معقولة له، مشاهدة عنده، مرضيّاً لديه على نظام هو أتمّ النظامات الممكنة خيراً وكمالاً؛ لا على أن تتّبعه صور الأشياء اتّباع الضوء للمضيء والإسخان للنار، تعالى عزّه عن ذلك علوّاً كبيراً، بل على أنّه عالم بكيفيّة نظام الخير الواقع في الوجود مشاهداً(١) إيّاها. وفيضان الخير والفضل عنه غير منافٍ لذاته، بل إنّه مناسب لجنابه ومرضيٌّ عند ذاته، وليس أنّه يوجد الأشياء ثمّ يرضى بها، بل نفس وجود نظام الخير نفس رضاه بها(٢).

فإذاً تحقّق وتبيّن أنّ إرادته للأشياء عين علمه بنظام الخير الأكمل الأصلح الّذي هو تابع لعلمه بذاته، وعلمه بذاته هو بعينه داعٍ له إلى إفادة الخير والجود،

---

(١) فخ: مشاهد.

(٢) فخ: النفس رضاها.

لِما علمت من القول بأنّ محبّته تعالى لذاته تستتبع محبّته للأشياء، فكما أنّ لعلمه مراتب، فكذلك لإرادته، ونفس وجود الأشياء الخارجيّة[1] كما أنّها نفس علمه تعالى بها، فهي[2] أيضاً نفس إرادته تعالى لها[3]، بمعنى مراديّتها لا بمعنى[8] مريديّته[9].

وتلك الأشياء وإن كانت نفس مراده تعالى ونفس رضاه[4] لكن ليست هي علّة غائيّة وغرضاً له تعالى في فعله، بل ذاته تعالى علّة غائيّة لإيجاد الأشياء وغرض له فيها، كما أنّه علّة فاعليّة لها لِما عرفت من الفرق بين ما بالذات وبين ما بالعرض. قال الشيخ الرئيس في التعليقات:

> ولو أنّ إنساناً عرف الكمال الّذي هو واجب الوجود بالذات، ثمّ ينظم الأمور الّتي بعده على مثاله، حتّى كانت الأمور على غاية النّظام، لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الّذي هو الكمال. فإن كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل، فهو أيضاً الغاية والغرض. (انتهى).

وممّا وجب[5] على وليّي وفّقه الله تعالىٰ، أن يعتقد أنّ الواجب تعالى كما أنّه غاية للأشياء[6] بالمعنى المذكور، فهو غاية بمعنى أنّ جميع الأشياء طالبة لكمالاتها ومتشبّهة به في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصوّر في حقّها. فلكلّ منها عشق وشوق إليه، إراديّاً كان أو طبيعيّاً. والحكماء المتألّهون حكموا بسريان نور العشق والشعور في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾[7] يحنّ إليها ويقتبس بنار الشوق نور الوصول لديها. وإليه الإشارة بقوله سبحانه: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾[8]. وقد صرّح الشّيخ الرّئيس في عدّة مواضع من كتاب التعليقات بـ:

---

(1) فخ: الخارجة.
(2) آش: هي.
(3) فخ: - لها.
(4) مج، آش: + و.
(5) مج، آش: يجب.
(6) مج، آش: الأشياء.
(7) سورة بقره، آية: ١٤٨.
(8) سورة إسراء، آية: ٤٤.

أنّ القوى الأرضيّة ـ كالنّفوس والطّبائع ـ لا تحرّك موادّها لتحصيل ما تحتها من المزاج وغيره، وإن كانت هذه من التوابع اللّازمة لها؛ بل الغاية في تحريكاتها لموادّها هي كونها على أفضل ما يمكن لها لتحصيل[1] التشبّه بما فوقها، كما في تحريكات نفوس الأفلاك أجرامها بلا تفاوت. (انتهى)[2].

ومن العرشيات الإلهاميّة الّتي لنا على إثبات هذا المطلب هو: إنّ النّفس الإنسانيّة في مبدأ فطرتها خالية عن العلوم الانتقاشيّة كلّها البتة. ولا خفاء في أنّ استعمال الآلات ممّا يستلزم العلم بالآلات؛ فلو كان ذلك العلم إنّما يكون بالارتسام، لزم توقّفه على استعمال الآلات[3] المتوقف[4] على العلم بها؛ وهكذا يعود الكلام، فإمّا أن يدور أو يتسلسل، وكلاهما محالان مطلقاً، لحدوث النفس. فأوّل علوم النفس هو علمها بذاتها، ثمّ علمها بقوى البدن والآلات[5] الّتي هي الحواس الظاهرة والباطنة. وهذان العلمان إنّما هما من العلوم[6] الحضورية الإشراقية. ثمّ بعد هذين العلمين ينبعث عن ذات النّفس لذاتها استعمال الآلات بدون تصوّر هذا الفعل الّذي هو استعمال الآلات والتصديق بفائدته سابقاً. فإنّ هذا الاستعمال ليس فعلاً اختيارياً بمعنى كونه حاصلاً بالقصد والرويّة[7] وإن كانت النّفس عالمة به مريدة له، لأنّ إرادة[8] ذلك الفعل إنّما تنبعث عن ذاتها لا عن رؤيّتها. فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الآلات، لا[9] بقصد زائد عليها قائم بها، ولا عن طبيعة عديمة الشعور كإحراق النار وتبريد الماء؛ بل لأنّه لمّا كانت ذاتها في آن وجودها عالمة بذاتها وعاشقة لها ولفعلها عشقاً ناشئاً عن الذات لذاتها، اضطرّ إلى استعمال الآلات الّتي[10] لا قدرة لها إلّا عليه.

---

(١) فغ: ليحصل لها.
(٢) التعليقات.
(٣) مج، آش: - ممّا يستلزم... الآلات.
(٤) مج، آش: متوقف.
(٥) مج، آش: + و.
(٦) فغ: - العلوم.
(٧) آش: الإرادة.
(٨) آش: - إرادة.
(٩) فغ: إلّا.
(١٠) فغ: الّذي.

وبهذا التحقيق اندفع ما يتوهّم من أنّ استعمال الحواس فعل اختياري، وصدور[1] كلّ فعل اختياريّ مسبوق بتصوّر ذلك الفعل والتصديق بفائدته، فوجب أن يحصل قبل استعمال الحواسّ صور تصوّريّة وتصديقيّة.

وذلك لأنّا نقول: إنّ نسبتَي صدور استعمال الآلات وعدمه ليستا متساويتين بالنسبة إلى النّفس، حتّى يلزم احتياجها إلى المرجّح من تصور الفعل والتصديق بفائدته قبل الاستعمال؛ بل المرجّح و[2]المقتضي ذات النّفس، فينبعث ذلك الاستعمال عن عشق ذاتها وعين الشوق الذاتي لها إلى كمالها الأقصى وإلى التشبّه بما فوقها، فلا يكون مسبوقاً بتصوّر ذلك الفعل، بل صدور ذلك الجزئي عن النّفس هو بعينه تصوّرها له وشوقها إليه بلا صورة مستأنفة.

ومن هاهنا يتفطّن اللبيب بأنّ غاية جميع المحرّكات من القوى العالية والسافلة في تحريكاتها هو الواجب تعالى، فتكون غاية بهذا المعنى أيضاً. وبهذا يعلم سرّ قولهم: «لولا عشق العالي، لا نطمس السافل».

ثمّ لا يخفى عليك يا أخا الحقيقة أنّ فاعل التسكين كفاعل التحريك في أنّ مطلوبه ليس ما تحته كالأين مثلاً، بل غايته ومطلوبه أيضاً كونه على أفضل ما يمكن في حقّه ويلائم له[3]، كما قال المعلّم الثاني في كتاب الفصوص: «صلّت السماء بدورانها، والأرض برجحانها»[4]. وقيل في الشّعر:

فـذلـك مـن عـمـيـم الـلّـطـف شـكـر
وهـذا مـن رحـيـق[5] الـشـوق سـكـر[6]

فإن قلت: كيف يكون علمه تعالى بنظام الخير ـ وهو عين ذاته ـ علّة غائيّة وغرضاً في الإيجاد؟ والعلّة الغائيّة ـ كما صرّحوا به ـ هي ما تقتضي فاعليّة الفاعل؛ فيجب أن يكون أمراً غير الفاعل، ضرورة مغائرة المقتضي والمقتضىٰ.

قلت: كثيراً ما يطلقون الاقتضاء ويريدون به المعنى الأعمّ، وهو مطلق عدم

---

(١) مج، آش: حدود.
(٢) مج، آش: - و.
(٣) مج، آش: ويلائمه.
(٤) «فصوص الحكم»، ص ٧٠.
(٥) مج، آش: دقيق.
(٦) مج، آش: شكر.

الانفكاك، اعتماداً على فهم المتدرّب في العلوم. كيف؟ ولم يقم برهان ولا ضرورة على أنّ الفاعل والغاية يجب أن يكونا متغايرين، بل قد يكون وقد لا يكون. فإنّ الفاعل هو ما يفيد الوجود، والغاية ما يفاد لأجله الوجود، سواء كان نفس الفاعل أو أعلى منها. ولو كانت الغاية قائمة بذاتها أو[1] كانت يصدر عنها أمر، لكانت فاعلاً وغاية؛ فذات الباريء علّة فاعليّة من حيث إنّه يفيد وجودها ما يوجد عنه، وعلّة غائيّة[2] من حيث إنّه إفادته الوجود لأجل علمه بنظام الخير فيه الّذي هو عين ذاته المعشوقة لذاته.

فإن قلت: الغاية وإن كانت بحسب الشيئيّة متقدّمة على الفعل، ولكن يجب أن تكون بحسب الوجود متأخّرة عن الفعل مترتّبةً عليه؛ فلو كان الباريء فاعلاً وغايةً يلزم أن يكون متقدّماً على سائر الأشياء ومتأخّراً عنها، فيكون شيء واحد أوّل الأوائل وآخر الأواخر.

قلت: تأخّر الغاية عن الفعل وترتّبها عليه إنّما يكون إذا كانت من الكائنات، وأمّا إذا كانت أعلى من الكون، فلا؛ لأنّ المعلول منقسم إلى مبدع ومحدث. والغاية في القسم الأوّل تقترن مع المعلول ماهيّةً ووجوداً باعتبارين؛ وفي القسم الثاني تتأخّر عنه وجوداً، وإن تقدّمت عليه ماهيّة؛ هذا ما ذكروه في الكتب.

وأنا أقول يا أخا الحقيقة: إنّ العلّة الغائيّة في الكائنات يعني القريبة منها لا الغاية القصوى ـ فإنّها في الكلّ هي ذات الباريء جلّ مجده ـ و[3]إذا تأمّلت فيها، فهي في الحقيقة عين العلّة الفاعليّة دائماً، فإنّ الجائع إذا أكل ليشبع فإنّما أكل لأنّه تخيّل الشبع[4]؛ فحاول أن يستكمل له وجود الشبع، فيصير من حدّ التخيل إلى حدّ العين، فهو من حيث إنّه شبعان تخيّلاً هو الّذي يأكل ليصير شبعاناً وجوداً؛ فالشبعان تخيّلاً هو العلّة الفاعليّة والشبعان وجوداً هو العلّة الغائيّة.

---

(1) فخ: - أو.
(2) فخ: الغاية عليه.
(3) مج، آش: - و.
(4) آش: - فإنّما أكل... الشبع.

فالأكل صادر من الشبع ومصدر للشبع، ولكن باعتبارين مختلفين؛ فهو باعتبار الوجود العلمي فاعل؛ وباعتبار الوجود العيني غاية. وأمّا في الواجب تعالى فلا مغايرة بينهما أصلاً، فإنّ الله[1] عزّ وجلّ لمّا كان ماهيّته إنيّته[2]، كان[3] الفاعل والغاية فيه أمراً واحداً بالذات وبالاعتبار جميعاً.

ثمّ أقول: إنّ الواجب تعالى أوّل الأوائل من جهة وجود ذاته وكونه علّة فاعليّة لجميع ما سواه، وعلّة غائيّة وغرضاً لها، وهو بعينه آخر الأواخر من جهة كونه غاية وفائدة، يقصده الأشياء ويتشوّق إليه طبعاً وإرادة؛ لأنّه الخير المحض والمعشوق الحقيقي، فمصحّح الاعتبار الأوّل نفس ذاته؛ ومصحّح الاعتبار الثّاني صدور الأشياء عنه على وجه يلزمها عشق يقتضي حفظ كمالاتها الأوّليّة، وشوق إلى تحصيل ما يفقد عنها من الكمالات الثّانويّة ليتشبّه بمبدئها[4] بقدر الإمكان، كما أشير في قوله تعالى: ﴿رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾[5]. وستعلم الفرق بين والغاية الذاتيّة والغاية العرضيّة.

فإن قلت: إنّ الحكماء قد استنكفوا عن القول بكون أفعال الله تعالى معلّلة بالغرض والغاية، فكيف يحصل الموافقة بين كلامهم وما ذكرته من إثبات الغاية فيها؟

قلت: مرادهم من الغاية المنفية عن فعله هي ما يكون غير نفس ذاته تعالى من كرامة أو مَحمدة أو ثناء أو إيصال نفع إلى الغير، أو غير ذلك من الأشياء المترتّبة على الفعل من دون الالتفات إليها من جناب القدس. بل كلّ فاعل لفعل فليس له غرض حقّ فيما دونه، ولا قصد صادق لأجل معلوله؛ لأنّ كلّ ما يكون لأجله قصد يكون ذلك المقصود أعلى من القصد بالضرورة، فلو كان إلى معلول قصد صادق غير مظنون، لكان القصد معطياً لوجود ما هو أكمل منه[6]، وهو محال.

---

(١) مج، آش: فإنّه.
(٢) فخ: إنية.
(٣) فخ: كانت.
(٤) فخ: بالتشبّه لمبدئها.
(٥) سورة طه، آية: ٥٠.
(٦) فخ: عنه.

فإن قلت: غرض الطبيب وقصده في معالجة شخص وتدبيره إيّاه حصول الصحة، وقد يستفاد الصحة من قصده إيّاها.

قلت: ليس قصد الطبيب مفيد الصحة، بل مفيدها إنّما هو مبدأ أجلّ من الطبيب وقصده، وهو واهب الكمال على الموادّ حين استعدادها، والقصد مطلقاً ممّا يُهيّىء المادّة لا غير، والمفيد شيء آخر أرفع من القاصد، فالقاصد يكون فاعلاً بالعرض لا بالذات.

فإن قلت: كثيراً مّا يقع القصد إلى ما هو أخسّ منه.

قلت: لكنّه على سبيل الغلط والخطاء والجزاف.

فإن قلت: إذا لم يكن للواجب غرض في الممكنات وقصد إلى منافعها، فكيف يحصل منه الوجود على غاية من الإتقان ونهاية من التدبير والإحكام؟ ولا يمكن لنا أن ننكر الآثار العجيبة الحاصلة في العالم من تكوُّن أجزائه على وجه يترتّب عليها المصالح والحِكَم، كما يظهر بالتأمّل في آيات الآفاق والأنفس ومنافعها الّتي بعضها بيّنة وبعضها[1] مبيّنة؛ وقد اشتملت عليها المجلّدات، كوجود الحاسة للإحساس ومقدّم الدماغ للتخيّل ووسطه للتفكّر ومؤخّره للتذكّر والحنجرة للصوت والخيشوم لاستنشاق الهواء والأسنان للمضغ والرئة للتنفّس والبدن للنّفس، والنّفس لمعرفة البارىء جلّ ذكره[2] إلى غير ذلك من منافع حركات الأفلاك وأوضاع مناطقها ومنافع الكواكب، سيّما الشمس والقمر ممّا لا يفي بذكره الألسنة والأوراق.

قلت: وإن لم تكن له تعالى علّة غائيّة ولا لـمّية مصلحية من المنافع والمصالح الّتي نعلمها، أو لا نعلمها ـ وهي أكثر بكثير ممّا نعلمه ـ ولكن ذاته تعالى ذات لا يحصل منها الأشياء إلّا على أتمّ ما ينبغي وأبلغ ما يمكن من المصالح، سواء كان ضرورياً كوجود العقل للإنسان ووجود النبيّ للأمّة، أو غير ضروريّ ولكنّه[3] مستحسن كإنبات الشعر على الأشفار والحاجبين وتقعير

---

(١) فغ: - وبعضها.
(٢) فغ: جلّ كبرياؤه.
(٣) مج، آش: لكن.

الأخمص من المقدمين، ومع ذلك فإنّه عالم بكلّ خفيّ وجليّ ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾(1).

كيف، وعناية كلّ علّة لما بعدها ـ كما مرّت إليه الإشارة ـ سبيلها هذا السبيل، من أنّها لا يجوز أن تعمل عملاً لأجل ما دونها، ولا أن تستكمل بمعلولها إلّا بالعرض في بعض الأشياء لا بالذّات، ولا أن تقصد فعلاً لأجل المعلول وإن كانت تعلمه وترضى به، فكما أنّ الأجسام الطبيعيّة من الماء والنار والشمس والقمر، إنّما تفعل أفاعيلها من التبريد والتسخين والتنوير لحفظ كمالاتها، لا لانتفاع الغير منها، ولكن يلزمها انتفاع الغير منها من باب الرشح، كما قيل[10]: «وللأرض من كأس الكرام نصيب»؛ كذلك مقصود نفوس الأفلاك في(2) حركاتها ليس هو نظام العالم السفلي، بل ما هو وراءه، وهو التشبّه بالخير الأقصى، ولكن ترشّح(3) منها نظام ما دونها على ما قيل شعراً:

عـــالـــم بـــه خـــروش لا إلٰـــه إلّا هـــوســـت
غافل به گمان كه دشمنست اين يا[11] دوست
دريـــا بـــه وجـــود خـــويـــش مـــوجـــى دارد
خـس پـنـدارد كـه ايـن كـشـاكـش بـا(4) اوسـت

فهذه اللوازم يا حبيبي، هي غايات عرضيّة إن أريد بالغاية(5) ما يجعل الفاعل فاعلاً، وذاتيّة إن أريد بها ما يترتّب على الفعل بالذات لا بالعرض، كوجود مبادىء الشرّ وغيرها في الطبائع الهيولانيّة.

فإن قلت: هذه اللوازم الثّانوية مع ملزوماتها(6) الّتي هي كون تلك المبادىء على كمالاتها الأقصى يجب أن تكون متصوّرة لتلك المبادىء، سواء كان التصوّر بالذات ـ كما في الملزومات ـ أو بالعرض ـ كما في اللوازم ـ مع أنّ طائفة من تلك المبادىء إنّما هي القوى الطبيعيّة الّتي لا شعور لها أصلاً.

---

(1) سورة سبأ، آية: ٣.
(2) نغ: و.
(3) نغ: يترشح.
(4) آش: از.
(5) نغ: - بالغاية.
(6) مج، آش: ملزوماته.

قلت: نفي[1] الشعور مطلقاً[١٢] ولو بوجه ضعيف عن الطبائع ممّا لا سبيل لنا إليه، بل الفحص والنظر يثبتانه؛ فإنّ الطبيعة لو لم يكن لها في أفاعيلها مقتضٍ ذاتيّ، لما فعلت[2] بالذّات ضرورة، و[3]إذا لم يكن لمقتضيها وجود إلّا أخيراً[4]، فله نحو من الثبوت أوّلاً المستلزم لنحو من الشعور وإن لم يكن على سبيل الرويّة والفكر، بل الحقّ عدمه، كما في القرآن: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾[5].

فإن قلت[١٣]: قد يستدلّ من جهة إحكام الفعل وإتقانه على رويّة الفاعل وقصده[6]. وأنت تقول: ليس أفاعيل المبادىء الذاتيّة على سبيل القصد والرويّة.

قلت[7]: هذا الاستدلال يحسن به مخاطبة الجمهور ممّن قصرت أفهامهم عن إدراك المعاني الدّقيقة، فإنّ لكلّ فعل غاية وثمرة، سواء[8] كان مع الرويّة والقصد إلى حصولها أو لا يكون؛ والرويّة لا يجعل الفعل ذا غاية، كما أنّه يحصل الولد من بعض حركات الأب بلا مدخل الرويّة وقصد لحصول الولد[9] وإن اقترن معها رويّة وقصد.

وممّا يؤيّد هذا: إنّ نفس الرويّة فعل ذو غاية وهي لا تحتاج إلى رويّة أخرى. وأيضاً أصحاب ملكات الصناعات كالكاتب الماهر لا يروّي في كلّ حرف، وكذا العوّاد[10] الماهر لا يتفكّر في كلّ نقرة؛ وإذا روّى الكاتب في كتبه حرفاً أو العوّاد[11] في نقره، يتبلّد. فللطبيعة غايات بلا قصد ورويّة. وقريب من هذا اعتصام الزّالق بما يعتصمه، ومبادرة اليد إلى حكّ العضو بلا فكرة ولا[12] رويّة.

---

(١) فخ: - نفي.
(٢) مج، آش: فعلته.
(٣) مج، آش: - و.
(٤) مج، آش: آخراً.
(٥) سورة إسراء، آية: ٤٤.
(٦) فخ: - قصده/ آش: قصيده.
(٧) آش: + فان.
(٨) مج، آش: - هذا الاستدلال... سواء.
(٩) مج، آش: - من بعض حركات... الولد.
(١٠) مج: القواد.
(١١) مج: القوّاد.
(١٢) رش: - لا.

فإن قلت: قد صرّحوا بأنّ الغاية قد تكون في نفس الفاعل ـ كالفرح والغلبة ـ وقد تكون في القابل ـ كصورة الكرسي في الخشب ـ وقد تكون في شيء ثالث خارج عن الفاعل والقابل[١] جميعاً كرضاء فلان؛ فقد[٢] علم من تقسيمهم هذا أنّ الغاية لا يجب أن تكون غير حاصل[٣] فيما دون الفاعل[٤].

قلت: الكلام في الغاية الذاتيّة الّتي تجعل الفاعل فاعلاً، وهي بالحقيقة ما هي متمثلة في نفس الفاعل إن جاز له التمثّل ـ كالعقول والنّفوس والطّبائع ـ أو تكون عين معقولية الفاعل لذاته المعشوقة المستتبعة لوجود المفعول، كذات الباريء المصدر[٥] لنظام الخير في الكلّ لأجل معقوليّة ذاته.

والغايات المذكورة في التقسيم إنُّما هي غايات عرضيّة، لأنّها متأخّرة عن وجود المعلول، فلا دخل لها في الإيجاد، مع أنّ الحقّ أنّ الغاية بالمعنى الثاني أيضاً لا تكون بحسب وجودها[٦] خارجة عن الفاعل. فإنّ محصّل صورة الكرسيّ في الخشب بعمله وقاصد رضاء إنسان بفعله ليس غرضه إلّا طلب أولوية يعود إلى نفسه. وكذا الاباني لا يبني بناء بيته للاستقرار وللأجرة إلّا لحصول الغاية الأخيرة، وهي الأولوية العائدة إلى نفسه. نعم حصول الصورة في القابل وغيرها من رضاء فلان أو سكنى الدار ونحوها إنّما هي غاية بمعنى نهاية الفعل، والتقسيم المذكور إنما يتأتّى فيها[٧]. أمّا الغاية الّتي هي أقصى ما يطلب الشيء لأجله، فلا.

فإن قلت: قد تكون لبعض الأشياء غاية بالمعنى الأخير، ولغايته غاية وهكذا[٨] إلى غير النهاية، فلا تكون غاية[٩] قصوى يسكن لديه كأشخاص الكائنات، مع أنّك تقول: الغاية القصوى بالمعنى الأخير أيضاً هو الباريء جلّ اسمه.

---

(١) فخ، آش: - والقابل.
(٢) مج، آش: وقد.
(٣) آش: حامل.
(٤) آش: + غير حاصل في ما دون الفاعل.
(٥) فخ: المصور.
(٦) مج، آش: - متأخرة عن وجود. . . وجودها.
(٧) فخ: فيهما.
(٨) مج: كذا.
(٩) فخ: - وهكذا. . . غاية.

قلت: الغاية هناك نفس طبيعة تلك الأشخاص وكانت ممتنعة الاستبقاء إلّا في ضمن أشخاص بلا نهاية، فهذا الاستبقاء أمر واحد لا بدّ في حصوله من وجود تلك الأشخاص غير المتناهية، فوجوداتها غايات عرضيّة(١) لا ذاتية، فهي في حصول الغاية كالمعدّات في حصول(٢) الفاعل، فكما تنتهي سلسلة العلل الفاعليّة إلى الواجب تعالى، كذلك تنتهي سلسلة الغايات إلى الغاية القصوى الّتي هي ذاته، تعالى، فالله هو الأوّل والآخر، منه ابتدأ الأمر وإليه ينساق الوجود(٣).

فقد تحقّق وتبيّن من تضاعيف ما ذكرناه أنّ الباريء تعالى هو الغاية القصوى بالمعنيين[١٤]؛ والفرق بينهما إنّما هو بحسب الوجود العيني لذاته والتحقّق العرفاني لغيره. يعني بذلك أنّه تعالى هو الأوّل بالإضافة إلى الوجود، إذ صدر منه، وله الكلّ على(٤) رتبة واحداً بعد واحد وهو الآخر بالإضافة إلى سير المسافرين إليه، فإنّهم لا يزالون مترقّين من منزل إلى منزل إلى أن يقع الانتهاء إلى تلك الحضرة، فيكون ذلك آخر السفر؛ فهو آخر في المشاهدة أوّل في الوجود.

وإنّ الله عزّ وجلّ حيث أنبأنا عن غاية وجود العالم بالمعنى الثّاني قال[١٥]: «كنت كنزاً مخفيّاً، فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لكي أعرف(٥)»(٦). فدلّنا على أنّ الغاية القصوى لوجود العالم هو الله معروفاً، كما أنّه الفاعل والعلّة الغائيّة له وجوداً. ودلّنا أيضاً على بعض الغايات المتوسّطة بقوله: «لولاك لما خلقتُ الأفلاك»(٧). فالغاية الأخيرة لوجود العالم إنّما هي وجوده تعالى ولقاء الله عزّ وجلّ، لذلك بنى العالم، ولأجله نظم النظام، وإلى ذلك ينساق الوجود، ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾(٨).

---

(١) مج، آش: ضروريّة.
(٢) مج، آش: - الغاية كالمعدات في حصول. (٣) فخ: الموجود.
(٤) فخ: - على. (٥) فخ، مج: لأعرف.
(٦) ر. ك: موسوعة أطراف الحديث النبوي، ج ٦، ص ٥٠٧. باختلاف اندك، منقول از منابع متعدد ديگر.
(٧) همان، ج ٦، ص ٨١٠. (٨) سورهٔ نجم، آيهٔ: ٤٢.

وإذا بلغ الكلام إلى هذا المبلغ الّذي لم يرَ مثله أعين الأنام، فاعلم يا وليّي ـ وفّقك الله ـ أنّ ما ذكرناه إنّما يكون في الغايات الحقّة المطلقة، وهاهنا غايات أخر[1] وهميّة ـ كما أشرنا إليها ـ مجعولة زينت لطوائف[2] من النّاس، فهم سالكون إليها في لبس وعماية[3] من غير بصيرة ودراية، وهم كلّ النّاس إلّا عباد الله المخلصين.

واعلم أنّ هؤلاء الطوائف ليسوا بمحلّ نظر وليّ الوجود[4]، ولا يعبأ الله بهم، فإنّهم مع وليّ الوجود في شقاق، وإنّهم متوجّهون إلى غير ما وجّه الله إليه الوجود ونظم له[5] النظام، فهم في شقّ والوجود في شقّ؛ فهم ليسوا عباد الله في الحقيقة، ولا الله مولاهم وسيّدهم، وإنّما أولياؤهم ما تولّوا من الهوى والشهوات، ﴿قُلْ مَا يَعْبَؤُا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَآؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا﴾[6]، وحيث إنّ ما يتولّونه من الهوى[7]، فله لا محالة وليّ وهو شيطان من الطواغت.

فإن شئت سمّهم عبدة الهوى، إن شئتَ سمّهم عبدة الطاغوت. فقد نزل بكلّ ذلك القرآن، فمن تولّى الله وأحبّ لقاءه وجرى على ما أجرى عليه النظام الحقيقي، تولّاهم، وهو يتولّى الصّالحين[8]. ومن تعدّى ذلك، فطغى وتولّى الطوغيت واتّبع الهوى، فلكلّ نوع من الهوى، طاغوت مشخّص، لكلٍّ معبوده[9] ووجه إليه[10]، كقوله: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾[11].

وإنّك لتعلم أنّ النظامات الوهميّة والغايات الجزئية تضمحلّ ولا تبقى متى هلك[12] هذه[13] الدار وانتقل الأمر إلى الواحد القهّار. فكلّ[14] من كان وليّه

---

(1) فخ: - أخر.
(2) همهٔ نسخه ها جز «فخ»: بطوائف.
(3) فخ: عمامة.
(4) فخ: الجود.
(5) مج، آش: - له.
(6) سورهٔ فرقان، آيهٔ: ٧٧.
(7) مج، آش: - والشهوات، قُلْ.... يتولّونه من الهوى.
(8) اقتباس از سورهٔ أعراف، آيهٔ: ١٩٦.
(9) آش: معبود.
(10) فخ: - إليه.
(11) سورهٔ جاثية، آيهٔ: ٢٣.
(12) فخ، مج: هالك.
(13) همهٔ نسخه ها جز «فخ»: هذا.
(14) مج، آش: كل.

الطاغوت - والطاغوت من جوهر هذه النّشأة الدنيويّة - فكلّما[1] أمعنت[2] هذه النشأة[16] في العدم، ازداد الطاغوت اضمحلالاً، فيذهب به ممعناً في وروده العدم منقلباً به في الدركات، حتّى تحلّه دار البوار.

فإيّاك يا حبيبي ومتابعة الهوىٰ والركون إلى زخارف الدّنيا! جعلك وإيّاي من عباده الصالحين الذين يتولّاهم رحمته يوم الدّين.

* * *

---

(١) مج، آشر: فلما

(٢) مج، آشر: معنت.

المسألة الثّانية

إنّ المحقّقين[١٧] قد اتّفقوا على أنّ الجوهر ذاتيّ لما تحته ـ وقد سمعت هذا من حضرتكم ـ فقد أشكل الأمر(١) في ذلك، فإنّه يستلزم تركّب المجرّدات في الخارج، بل تركّب الهيولى أيضاً من المادّة والصّورة[١٨]. لأنّ الجنس والفصل وإن كانا من الأجزاء العقليّة الانتزاعيّة، لكن لا بدّ لهما من منشأ انتزاع، ولا يمكن أن يكون أمراً واحداً من جهة واحدة؛ فإنّ تعدّد صور الانتزاع مع وحدة المنتزع منه من جميع الوجوه ممّا يأبى عنه الطبع السليم، فإمّا أن يكون منشأ انتزاعهما أمرين في الخارج أو أمراً واحداً من جهتين، والأوّل يستلزم التركيب في الخارج وكذا الثّاني، إذ لا يمكن(٢) انتزاعهما من الجهات الخارجة عن الذّات، وإلّا لم يكونا ذاتيين، بل من الجهات الداخلة الّتي تتركّب(٣) عنها الذات.

وأيضاً إذا كان الجوهر جنساً للأجسام، يجب أن يكون مأخوذاً من الهيولى على ما حقّقه(٤) المحقّق(٥) في حاشيته القديمة من أنّ الجنس مأخوذ من المادّة والفصل من الصّورة. وأخذ الجوهر عن هيولى الجسم دون صورته تحكّمٌ، فإنّ نسبته إليهما(٦) على السوية.

---

(١) آش: + على.

(٢) مج، آش: أمراً واحداً من جهة... لا يمكن.

(٣) مج، آش: تركب.

(٤) آش: تحققه.

(٥) مراد محقّق دواني است.

(٦) مج: إليها.

الجواب:

هذه المسألة ممّا أشكل الأمر على كثير من الأذكياء، حتّى ذهب بعضهم إلى نفي الأجزاء العقليّة في البسائط وإرجاعها إلى اللوازم بأن يكون اللّازم المشترك هو الجنس، واللّازم المختصّ هو الفصل.

ولمّا لزم عليه ـ من كون البسائط المتباثنة الذوات مشتركة في أمر عرضي لذواتها بلا جهة جامعة فيها مصحّحة لعروضه لها ـ صحة انتزاع[1] أمر واحد من نفس حقائق مختلفة وكان متحاشياً عن ذلك، ارتكب القول بأنّ الجنس والفصل في الماهيّة البسيطة كلاهما مأخوذان من اللوازم الخاصة لها في الواقع، والفرق بينهما عنده بأنّ الأمر المسمّى بالجنس مأخوذ من اللّازم المشكوك الاختصاص، والمسمّى بالفصل مأخوذ من اللّازم المتيقّن الاختصاص. وفيه من التعسّف ما لا يخفى على أحد.

فالحقّ في هذا المقام أن يقال: إنّ الحيثيّات والمعاني المنتزعة عن الحقائق على ضربين: منها ما يوجب التركيب الخارجي، وهي المعاني الّتي تنتزع عن نفس الماهيّات بحسب حالها في الواقع. ومنها ما لا يوجب ذلك، وهي الّتي إنّما تنتزع عنها بحسب حالها في نحو من أنحاء ملاحظة العقل[2] وإن كان هذا[3] النحو أيضاً مرتبة من مراتب نفس الأمر الّتي هي وجود الشيء لا بمجرّد تعمّل العقل[4]، لكنّ التركيب بحسب هذه المرتبة من مراتب نفس الأمر لا يوجب التركيب فيها.

بيان ذلك: إنّ هذا التركيب إنّما يحصل بأن يتصوّر العقل المعنى الجنسي - الّذي هو مخلوط في نفس الأمر بالفصول والأنواع المحصلة ومتّحد معها ـ غير مخلوط بها ولا متّحداً معها، بل أمراً مبهماً، ويضمّ إليه المعاني الخاصة المخصوصة الّتي هي الفصول. وهذا الانضمام ليس كانضمام شيء محصّل

---

(١) لخ: - انتزاع.
(٢) مج، آش: العقلي.
(٣) مج: لهذا.
(٤) مج، آش: العقلي.

بشيء محصّل حتّى يكونا شيئين متميّزين في نفس الأمر قد حصل بانضمامهما شيء ثالث ـ كاتّحاد المادّة بالصورة ـ وكأنّ المجموع الحاصل منهما ليس شيئاً منهما ولا أحدهما هو الآخر ليلزم التركيب في نفس الأمر، بل كانضمام شيء إلى شيء لا فرق بينهما إلّا بحسب التعيّن والإبهام.

قال الشيخ في المقالة الخامسة من إلهيّات الشفاء:

الذّهن قد يعقل معنى يجوز أن يكون ذلك المعنى نفسه أشياء كثيرة، كلّ واحد منها ذلك المعنى في الوجود، فيضمّ إليه معنى آخر يعيّن وجوده بأن يكون ذلك المعنى مضمّناً[1] فيه. وإنّما يكون آخر من حيث التعيّن والإبهام لا في الوجود، مثل المقدار، فإنّه معنى يجوز أن يكون هو الخطّ والسطح والعمق، لا على أن يقارنه شيء، فيكون مجموعهما الخط والسطح والعمق[2]، بل على أن يكون ذلك نفس الخطّ والسّطح، لأنّ معنى المقدار شيء يحتمل المساواة غير مشروط فيه أن يكون هذا المعنى فقط، بل على[3] شرط غير ذلك حتّى يجوز أن يكون هذا الشيء القابل للمساواة هو في نفسه أيّ شيءٍ كان، بعد أن يصدق عليه ذلك المعنى.

فهذا المعنى في الوجود لا يكون إلّا أحد هذه، لكنّ الذهن يخلق له من حيث التعقّل وجوداً مفرداً، ثمّ الذهن إذا أضاف إليه الزيادة لم يضف على أنّها معنى من خارج لاحق للشيء القابل للمساواة حتّى يكون ذلك قابلاً للمساواة في حدّ نفسه، وهذا شيء آخر مضاف إليه خارجاً عن ذلك؛ بل يكون ذلك تحصيلاً لقبوله المساواة أنّه في بعد واحد فقط أو أكثر منه فالكثرة هاهنا من جهة أمر محصّل وغير محصّل، فإذاً الأمر المحصّل في نفسه يجوز أن يعتبر من حيث هو غير محصّل في الذهن فيكون هناك غيرية، لكن

---

(١) الشفاء: متضمناً.

(٢) قخ: - لا على أن يقارنه... العمق.

(٣) الشفاء: بلا.

إذا صار محصّلاً لم يكن شيئاً آخر إلّا باعتبار العقل، فإنّ التحصيل ليس بغيره[1] بل يحصّله[2]. (انتهت ألفاظه).

ومن سبيل آخر نقول: إنّ تعدّد المعاني بحسب المفهوم لا يوجب كلّيّاً تعدّد ما يؤخذ هي [عنه][3]، بل هذا إنّما يستقيم إذا كانت من المعاني الّتي دلّ البرهان على تخالفها حقيقةً، كالقوّة والفعل والاتّصال والانفصال والتحريك والتحرّك إلى غير ذلك من الأمور الّتي تستدعي التركيب في نفس الأمر بحسب دلالة البرهان على تخالفها بالذات؛ وأمّا بدونها فلا. مثلاً كون الشيء عاقلاً يوجب حضور شيء مجرّد عنده، سواء كان ذلك الشيء نفسه أو غيره؛ وكذا كون الشيء معقولاً يوجب حضوره عند شيء مجرّد، سواء كان ذلك الشيء هو بعينه أو لا.

فإذن نقول: كون الشيء عاقلاً ومعقولاً لا يوجب تعدّداً، لا في الذات ولا في الاعتبار؛ بل في التعبير وترتيب الألفاظ، لا في المعبّر عنه بهما. ألا ترى[4] أنّ مصداق الحمل في جميع صفاته الحقيقية إنّما هو ذاته تعالى مع بساطته الصرفة ووحدانيّته المحضة بلا حيثيّة أخرى، لا في ذاته ليلزم التركيب، ولا في خارج ذاته ليلزم النقص؛ تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

قال في المقالة الثامنة من الإلهيات:

إنّ المتحرّك إذا اقتضى شيئاً محرّكاً، لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب أن يكون شيئاً آخر أو[5] هو، بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك. وتبيّن أنّه من المحال أن يكون ما يتحرّك بعينه هو ما يحرّك، ولذلك لم يمتنع أن يتصوّر فريق ـ لهم عدد ـ أنّ في الأشياء شيئاً

---

(۱) فخ: بغيرها.

(۲) ر. ك: «الشفاء الإلهيّات» ص ۲۳۹ و۲٤۰. باختلاف در عبارات.

(۳) همهٔ نسخه ها: عنها.

(٤) مج، آش: «الألفاظ لا لأمر في المعبّر عنه أو لا يرى» به جاى «الألفاظ، لا في المعبّر عنه بهما. ألا ترى».

(٥) مج، آش: و.

محرّكاً لذاته إلى وقت أن قام البرهان على[1] امتناعه، ولم يكن نفس تصوّر المحرّك والمتحرّك توجب ذلك، إذ[2] كان المتحرّك يوجب أن يكون له شيء محرّك بلا شرط أنّه آخر أو هو[3] وكذلك المضافات تعرف إثنينيتها[4] لأمر، لا لنفس النسبة والإضافة المفروضة في الذهن. (انتهى)[5][٩ع٢].

فإن قلت: إذا أخذ كلّ واحد[6] من الجنس والفصل في الماهيّات البسيطة بشرط لا شيء، يكون مبائناً للآخر وللنوع، فكيف تكون ماهيّة بسيطة ممّا تصدق عليها لذاتها أمور متباينة الحقيقة.

قلنا[7]: أخذ الجنس في البسيط على وجه يكون أمراً محصّلاً ويكون مادةً عقليّة[8]، وكذا أخذ الفصل شيئاً محصّلاً حتّى يكون صورةً عقليةً؛ وبالجملة أخذ ذلك البسيط على وجه يكون مركّباً[9] من مادة وصورة إنّما هو بمجرّد صنع العقل لا غير[10]، إذ لا تركيب[11] هناك حقيقة، لا في الخارج ولا في نفس الأمر بوجهٍ مّا؛ بل ذلك أمر بفرضه العقل يفرضه من التحليل من غير أن يطابق الواقع.

قال بعض المحقّقين: «ويشبه أنّ إطلاق المركّب عليه وعلى غيره على سبيل الاشتراك، بل على سبيل المسامحة». وكان في عبارة الشيخ المنقولة إيماء إلى ذلك المعنى، وقد صرّح به في التعليقات.

فإن قلت: الحدّ عين المحدود، فكيف يكون المحدود نوعاً بسيطاً لا تركيب

---

(١) آش: - على. (٢) فخ: إذا.
(٣) فخ: + والمتحرك يوجب أن يكون له شيء محرك بلا شرط إنّه آخر أو هو.
(٤) مج، آش: انيتها.
(٥) ر. ك: «الشفاء الإلهيّات» ص ٣٥٧ و٣٥٨.
(٦) مج، آش: - واحد. (٧) آش: + آ.
(٨) فخ: عقلاً. (٩) فخ: متركباً.
(١٠) آش: العقل على وجه. (١١) مج، آش: تركّب.

فيه أصلاً إلّا[1] بمجرّد فرض العقل و[2]الحدُّ أمراً مركباً من معانٍ[3] متعدّدة كلٌ منها غير الآخر؟

قلت: مقام الحدّ مقام تفصيل المعاني الّتي تؤخذ عن نفس ذات النوع وملاحظة تلك المعاني فرداً فرداً؛ فطبيعة الحدّ من حيث إنّه حدّ ممّا يقتضي التركيب والتفصيل، وذلك لا يوجب التركيب في المحدود وإن كان الحدّ والمحدود شيئاً واحداً في الحقيقة[4].

وممّا ذكرناه ظهر لك وتبيّن عليك أنّ مجرّد صدق المفهومات المتعدّدة على ذات واحدة لا يوجب إثنينية ولا تركيباً دائماً، بل قد لا يقتضي التركيب أصلاً، لا في الواقع ولا في فرض العقل كصدق صفاته تعالى على ذاته؛ وقد يقتضي ذلك لكن بمجرّد فرض العقل لا غير، كصدق مفهومَي الجنس والفصل في البسائط، كاللون وقابض البصر في السواد مثلاً؛ وقد يقتضيه في الواقع، كإطلاق القوّة والفعل[5] أو التحريك والتحرّك على ذات متأحّدة.

وأمّا حكاية أخذ الجوهر في ماهيّة الجسم عن الهيولى دون الصورة الجسمية، فبيانه يستدعي تمهيد أمور:

الأوّل: إنّ المادّة في كلّ شيء أمر مبهم بالقوّة، والصورة أمر محصّل بالفعل. مثلاً مادة السرير هي قطع الخشب، لا من حيث إنّ لها حقيقة خشبية، فإنّها من تلك الحيثيّة ليست مادة لشيء أصلاً، بل من حيث إنّها تصلح لأن تكون سريراً أو باباً أو كرسيّاً أو غير ذلك. وصورته هي ما به يصير سريراً بالفعل، وهي الهيئة المخصوصة بالسرير[6].

وكذا مادّة الخشب هي العناصر لا من حيث كونها أرضاً أو ماءً أو[7] غيرها، بل من حيث كونها مستعدّة بالامتزاج لأن تصير جماداً أو نباتاً أو

---

(١) فغ: لا.
(٢) آش: - و.
(٣) فغ: معاني.
(٤) فغ: + ومن سبيل آخر... انتهى.
(٥) فغ: - لا غير كصدق مفهومي... الفعل.
(٦) فغ: السريرية.
(٧) آش: أو.

حيواناً، وهكذا إلى أن تنتهي إلى مادة لا مادة لها أصلاً، فلا تحصّل ولا فعليّة لها إلّا كونها جوهراً مستعدّاً لأن يصير كلّ شيء بلا تخصّص بواحد[1] واحد[2] منها دون آخر، لعدم كونها إلّا قابلاً محضاً، دفعاً للتسلسل. فهي مادّة المواد وهيولى الهيوليات. وكونها جوهراً مستعدّاً[3] لا وجب تحصّلها إلّا تحصّل الإبهام. وكونها مستعدّة لا توجب فعليّتها إلّا فعليّة القوّة.

وبهذا يتحقق الفرق بينها وبين العدم، فإنّ العدم بما هو عدم لا تحصّل له بوجه حتّى تحصّل الإبهام، ولا فعليّة له أصلاً حتّى فعليّة القوّة لشيء بخلاف الهيولى، إذ لها من جملة الأشياء هذا النحو من التحصّل والفعليّة لا غير، دون غيرها، اللّهمّ إلّا من جهتها.

ومن هذا الكلام انكشف حقّ الانكشاف في تركّب الجسم بما هو جسم من الهيولى والصّورة على ما هو رأي المحصّلين من المشّائين، فإنّ الجسم لأجل تحصّله وفعليّته لا يصلح لأن يكون نفسه والهيولى الأولى للأشياء، بل ما هو أبسط منها. وبه يتبيّن حقّ التبيّن كون الهيولى أخسّ الأشياء حقيقةً وأضعفها وجوداً ولوقوعها على حاشية الوجود ونزولها في صفّ نعال مجلس الإفاضة والجود.

الثّاني: إنّ الإمكان الذاتي وإن كان مفهومه سلب ضرورة وجود[4] الشيء وعدمه عن ذات من حيث هي هي[5][20]، لكنّه بالقوّة أشبه منه بالعدم؛ لأنّ القوّة عبارة عن خلوّ شيء في الواقع عن شيء يجوز طريان ذلك الشيء عليه؛ والإمكان الذاتي عبارة عن تعرّي شيءٍ بحسب ملاحظة ذاته من حيث هي هي عن شيء بكونه[6] متلبّساً به في الواقع، كالحال في الماهيّة بالقياس إلى وجودها، وطبيعة الجنس بالقياس إلى فصله المقسّم وإن كانت في البسائط الإبداعية. فكل من القوّة والإمكان ممّا يوجب تركيباً، سواء كان بحسب الواقع

---

(١) آش: لواحد.
(٢) مج، آش: - واحد.
(٣) لغ: - مستعدّاً.
(٤) آش: وجوده.
(٥) آش: + عن الذات من حيث.
(٦) آش، مج: يكون.

أو بحسب العقل. ولزم من ذلك أنّ كلّ ما سوى البارىء تعالى، ففيه شيء شبيه بالمادّة وشيء آخر شبيه بالصورة، وإن كانتا في نحو من أنحاء ملاحظات[1] الذهن، كما قال الحكماء من «أنّ كلّ ممكن زوج تركيبيّ» وأنّ كلّ ما له ماهيّة نوعية ـ وإن كانت بسيطة ـ فيكون جنسه هو الشيء الشبيه بالمادّة، وفصله هو الشيء الشبيه[2] بالصورة.

الثّالث: إنّ كلّ حقيقة تركيبية بوجه فإنّها إنّما هي تلك الحقيقة بحسب ما هو منها بمنزلة الصورة، لا بحسب ما هو منها بمنزلة المادّة، حتّى إنّه لو أمكن وجود تلك الصورة مجرّدة عن المادّة، لكانت هي تلك الحقيقة بعينها. لِما علمت من أنّ المادّة في كلّ شيء هي قوّة ذلك الشيء لا غير، فالعالم عالم بصورة العالميّة لا بمادّتها، والسرير سرير بهيئته[3] المخصوصة لا بخشبيّته، والإنسان إنسان بنفسه المدبّرة لا ببدنه، والموجود موجود بوجوده لا بماهيّته. فصورة العالم لو كانت مجرّدة لكانت عالماً، والهيئة السريريّة لو كانت مجرّدة، لكانت سريراً؛ وكذا نفس الإنسان حين انقطاعها عن علاقة البدن إنسان.

والوجود المجرّد عن الماهيّة موجود كالواجب تعالى، ولأجل ذلك قالوا: الإنسان إذا أحاط علمه بكيفيّة وجود الأشياء على ما هي عليه، يصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود، كما قيل في الحكمة الفارسية:

دِه بـــود آن، نـــه دل كـــه انـــدر وى

گــاو وخــر بــاشــد وضــيــاع وعــقــار

ومن هذا السبيل تبيّن ما ذهب إليه قدماء المنطقيين من تجويز التعريف الحدّي بالفصل القريب وحده، مع أنّ الحدّ عندهم كما صرّحوا به ليس لمجرّد التميز، بل لاكتناه حقيقة الشيء وماهيّته.

فبعد تمهيد هذه القواعد الثلاث[4] نقول: إنّ لكلّ واحدة من الهيولى

---

(١) فخ: ملاحظة.

(٢) فخ: - بالمادة وفصله... الشبيه.

(٣) مج: هيأتها/ آش: بهيئتها.

(٤) فخ: الثلاثة.

والصورة - اللتين تركّبت منهما حقيقة الجسم بما هو جسم الّذي هو[1] جنس لأنواع الأجسام الطبيعيّة باعتبار، ومادة لها باعتبار آخر - ماهيّة بسيطة نوعيّة، تتركّب[2] في العقل من جنس مشترك بينهما وفصل يحصّله ماهيّة نوعيّة ويقوّمه وجوداً، وذلك[3] الجنس هو مفهوم الجوهر.

والفصلان هما الاستعداد لإحداهما، أعني الهيولى، والامتداد للأخرى، أعني الصورة. فإذن كما أنّ الهيولى إنّما تكون هيولى لأجل أنّها مستعدّة، كذلك [الصورة] إنّما هي صورة لأجل أنّها[4] ممتدّة. لكن كون الهيولى مستعدّة ليس يجعلها شيئاً من الأشياء المتحصّلة، فإذا نظرت إليها لم يبقَ لها من التحصّل عندك إلّا كونها جوهراً الّذي لا يوجب إلّا نحواً ضعيفاً من التحصّل غايةَ الضعف، بخلاف الصورة، فإنّ الجوهر فيها متّحد مع مفهوم الممتدّ ومنغمر فيه.

فالهيولى في الجسم ليست إلّا جوهراً محضاً، له في الوجود قابليّة التلبُّس بأيّة حليةٍ وصفةٍ كانت، كما أنّ الجنس له ليس إلّا مفهوم الجوهر الممكن له في ذاته الاتّحاد بقيوده المنوّعة والمشخّصة؛ والصورة فيه هي[5] الجسميّة والاتّصال. كما أنّ الفصل له هو مفهوم قولنا «الممتد الّذي هو أمر بسيط لا يدخل فيه شيء لا[6] عامّاً ولا خاصّاً». على ما عليه المحقّقون من أنّ ذكر الشيء في تفسير المشتقّات بيان لما رجع إليه الضمير الّذي يذكر فيه لا غير. ويؤيّد ذلك ما ذكره الشيخ في الشفاء وهو قوله:

> فالفصل الّذي يقال بالتواطؤ، معناه شيء بصفة[7] [كذا مطلقاً، ثمّ بعد ذلك على سبيل النظر والتأمّل يعلم أنّه يجب أن يكون هذا الشيء الّذي بصفة] كذا، جوهراً أو كيفاً، مثاله أنّ الناطق هو شيء له نطق، فليس في كونه شيئاً له نطق هو أنّه جوهر أو عرض إلّا أنّه

---

(1) آش: - جسم الّذي هو.
(2) مج، آش: مركب.
(3) همة نسخه ها: + هو.
(4) فخ: - مستعدّة، كذلك... أنّها.
(5) مج، آش: هي فيه.
(6) فخ: إلّا.
(7) مج، آش: نصفه.

يعرف من خارج أنّه لا يمكن أن يكون هذا الشيء إلّا جوهراً أو جسماً. (انتهى)[1].

فقد ثبت أنّ الجنس في ماهيّة الجسم مأخوذ من المادّة، والفصل من الصورة؛ وكذا الحكم في كلّ مركّب خارجي بإجراء ما ذكرناه فيه.

ولنا في هذا المقام كلام آخر اشترطنا على أنفسنا أن لا نذكره ولا نباحث فيه[2] مع الجماعة المشاركين لنا في العلم الظاهري[3]، لأنّ فيه خروجاً عن الطريقة المشهورة، لما فيه من سرّ إشراقي[٢١]، فإن اشتهيت يا أخي أن تكون من أهل الحقائق والأسرار، فاستمع لما يتلى[4] عليك ملتزماً صونه عن الأغيار من الأشرار.

فنقول: إنّ الحكماء قد أطبقوا على أنّ الجنس بالقياس إلى فصله عرض عامّ لازم له، كما أنّ الفصل بالقياس إليه خاصّة. ثمّ ذكروا أنّ الجنس في المركّبات الخارجية متّحد مع المادّة والفصل مع الصورة. فيلزم من هذين القولين عدم كون فصول الجواهر جواهر، بمعنى كونها مندرجة تحت معنى الجوهر[5] اندراج الأنواع تحت جنسها، بل كاندراج الملزومات تحت لازمها الّذي لا يدخل في ماهيتها. وكذا عدم كون الصورة الجسمية وغيرها من النوعيات جوهراً بالمعنى المذكور لاتّحادها معها، وإن صدق عليها الجوهر صدقاً عرضياً.

ولا يلزم من عدم كونها جوهراً في ذاتها كونها[6] عرضاً ومندرجاً تحت إحدى المقولات التسع العرضيّة، حتّى يلزم تقوّم الجوهر بالعرض الخارجي؛ فإنّ الماهيّات البسيطة خارجاً وعقلاً ليست واقعة في ذاتها تحت شيء من عوالي الأجناس، ولا يقدح ذلك في حصر المقولات في العشر، كما صرّح

---

(١) «الشفاء الإلهيات» ص ٤٣٥.

(٢) مج، آش: - ه.

(٣) فخ: الظاهر.

(٤) فخ: يتلوا.

(٥) آش: الجواهر.

(٦) آش: ذاتها أن تكون.

به الشيخ الرئيس في قاطيغورياس الشفاء[١]؛ إذ المراد من انحصار الأشياء فيها هو أنّ كلّ ما له من الأشياء حدّ نوعي فهو مندرج في شيء منها بالذات، ولا يجب أن يكون لكل شيء حدّ، وإلّا لزم الدور أو التسلسل، بل من الأشياء ما يتصوّر بنفسها لا بحدّها، كالوجود وكثير من الوجدانيّات.

فقد اتّضح ممّا ذكرناه غاية الاتّضاح ما اشتبه عليك أمره من كون الهيولى جوهراً دون الصورة.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ ما قرّرناه ليس هو قولاً بالتركيب الاتّحاديّ بين المادّة والصورة، كما زعمه سيد المدققين[٢] وأصحابه، ولا يكون هيولى عالم العناصر غير[٣] واحدة بالشخص بل الجنس، كما ذهب إليه القائلون بالتركيب الاتّحادي؛ ولا بعرضيّة الامتداد الجسماني، كما هو رأي الشيخ المتألّه شهاب الدين السهروردي في التلويحات؛ ولا بعرضيّة الصور النوعيّة، كما عليه الإشراقيون وإن أمكن توجيه كلامهم على وجه يؤوّل إليها بتكلّف شديد؛ فإنّ كون الشيء لا جوهراً ولا عرضاً[٤] بالمعنى المذكور[٥] لا يوجب عدم كونه موجوداً بوجود انفراديّ. وكون الشيء جنساً باعتبار أخذه «لا بشرط»[٦] لا يستدعي عدم كونه نوعاً أو شخصاً باعتبار آخر؛ وسلب الجوهريّة[٧] عن شيء لا يساوق إثبات العرضيّة، كما علمته. فجميع هذه الأمور ممّا يتراءى وروده أوّلاً، لكن[٨] بعد الإمعان يظهر خلافه.

وما استدلّ به بعض الأذكياء[٢٢] على صحة التركيب الاتّحادي بين المادّة والصورة من وجهين: أحدهما: إنّ كلّ ما كان[٩] كثرته بالفعل كانت وحدته

---

(١) ر. ك: «الشفاء مقولات» ص ٦٣.
(٢) منظور سيد صدر الدين محمد الدشتكى مى باشد.
(٣) آش: عن.
(٤) فخ: - لا عرضاً.
(٥) فخ: + لا عرضاً.
(٦) فخ: - اخذه لا بشرط.
(٧) فخ: الجوهر.
(٨) فخ: يمكن.
(٩) فخ: يكون.

بالقوّة وبالعكس، كما نصّ عليه بهمنيار؛ والجسم لمّا كان ذاتاً واحدة لا يكون تركيبه من جزأيه تركيباً خارجياً. والآخر: إنّ الهيولى متّحدة بالجنس، والصورة بالفصل، وهما - أي الجنس والفصل - من الأجزاء المحمولة، فالهيولى والصورة أيضاً كذلك، فتكونان واحدة في الوجود؛ فمنظور فيه.

أمّا الأوّل فلعدم تحقيقه معنى المنقول[1] من التحصيل كما يظهر بالرجوع إليه. وأمّا الآخر فلإهماله الفرق بين الجنس[2] في المركبات وبينه في البسائط، وكيفيّة الاعتبارات الثلاث في كلّ منهما. وليس هاهنا موضع بيانه[23].

لكن بقي علينا إشكال آخر يرد[3] على قولنا بسلب الجوهرية عن الصور كما يرد نظيره على قول السيد السند بالتركيب الاتّحادي.

أمّا الوارد علينا، فهو أنّ الإنسان مركّب من البدن الّذي هو مادّته، ونفسه الّتي[4] هي صورته. وقد برهن على جوهريّة النّفس وتجرّدها وبقائها بعد بوار البدن ببراهين[5] قطعيّة. ويلزم ممّا ذكر في أمر الصورة[6] عدم كونها كذلك لكونها صورة أيضاً.

لكنّا نجيب عن ذلك شبه ما أجبنا به عن إشكال يرد على الحكماء في شبه هذا المقام، فلنذكر ذلك أوّلاً ونجعله في قيد الكتابة بهذا التقريب لئلّا يخرج عن بالنا[7] من بعد، ثمّ نرجع إلى ما[8] نحن بصدده إن شاء الله.

فنقول: اعترض بعض الناس على قول الحكماء بأنّ كلّ حادث زماني يسبقه استعداد مادة، بأنّه[9] ينتقض بالنفوس المجردة الإنسانيّة الحادثة على مذهب المعلّم الأوّل وأتباعه[24].

وأجيب عنه في المشهور بأنّ المادّة هاهنا أعمّ من المحلّ والمتعلّق به. والبدن مادّة للنفس[10] بهذا المعنى وإن لم يكن مادة لها بالمعنى الأوّل.

---

(1) فغ: المعقول.
(2) فغ: الجنسين.
(3) فغ: - يرد.
(4) آش: الّذي.
(5) فغ: براهين.
(6) مج، آش: الصور.
(7) مج، آش: مالنا.
(8) آش: - ما.
(9) همه نسخه ها جز «فغ»: - بأنّه.
(10) آش: النفس.

أقول: وفيه قصور، لأنّ استعداد القابل لشيء[1] لا يكون إلّا إذا كان ذلك الشيء بحيث يوجد له ويقترن به، لا أن يكون مبايناً عنه كلّ المباينة، وإلّا لكان الحجر أيضاً مستعدّاً لكلّ مجرد.

فالأولى أن يجاب عن ذلك بأنّ البدن الإنسانيّ لمّا استدعى باستعداده الخاصّ صورة مدبّرة له متصرّفة فيه، أي أمراً موصوفاً بهذه الصفة من حيث هو كذلك، فوجب على مقتضى جود الواهب[2] الفيّاض أن يفيض عليه أمراً يكون مصدراً للتدابير الإ نسيّة والأفاعيل البشريّة. ومثل هذا الأمر لا يمكن إلّا أن يكون بحسب ذاته مجرّداً، فلا محالة قد فاض عليه حقيقة النفس لا من حيث إنّ البدن اقتضاها بالذات، بل من حيث عدم انفكاكها عمّا استدعاه[٢٥].

فالبدن استدعى بمزاجه الخاصّ أمراً ماديّاً، لكن جود[3] المبدأ[4] الفيّاض اقتضى ذاتاً قدسيّة. وكما أنّ الشيء الواحد يكون جوهراً وعرضاً باعتبارين كما بيّن في الشفاء وغيره في تحقيق العلم بالجواهر، فكذلك أيضاً قد يكون أمر واحد مجرّداً ومادّياً باعتبارين. فإذا كانت النفس الإنسانيّة مجرّدة ذاتاً ومادّية فعلاً، فهي من حيث الفعل من التدبير والتحريك مسبوقة باستعداد البدن مقترنة به. وأمّا من حيث الذات والحقيقة فمنشأ وجودها جود المبدأ الواهب لا غير، فلا يسبقها من تلك الحيثيّة استعداد البدن، ولا يلزمها الاقتران في وجودها به، ولا يلحقها شيء من مثالب الماديّات إلّا بالعرض.

فهذا ما ذكرته في دفع تلك الشبهة. فانظر إليه أيّها الأخ ـ رحمك الله ـ بنظر الاعتبار! فإنّه مع وضوحه لا يخلو من دقّة، ويمكن تأويل ما نقل عن أفلاطن الإلٰهي في قدم النفس إليه بوجه لطيف[٢٦].

وأمّا الجواب عن الإيراد الّذي نحن فيه فهو أنّ النفس الإنسانيّة[5] لها اعتباران: اعتبار كونها صورة ونفساً، واعتبار كونها ذاتاً مجرّدة[6] في نفسها.

---

(١) فخ: شيء.
(٢) مج، آش: الواجب.
(٣) فخ: وجود.
(٤) فخ: المدبّر.
(٥) مج، آش: - الانسانيّة.
(٦) فخ: - مجرّدة.

ومناط الاعتبار الأوّل كون الشيء موجوداً لغيره، ومناط الاعتبار الثاني كونه موجوداً في نفسه، أعمّ من أن يكون لنفسه أو لغيره.

ولمّا كانت الصورة الحالّة وجودها للمادّة، فالاعتباران فيها واحد بخلاف الصورة المجرّدة، فإنّ وجودها[1] في نفسها لمّا كان عين وجودها لنفسها، فيختلف هناك الاعتباران، ويتغاير بحسبهما لها الوجودان. ولهذا زوال الصورة الحالّة في[2] المادّة يوجب فسادها في نفسها بخلاف الصورة المجرّدة، فإنّ وجودها للمادّة وإن استلزم وجودها في نفسها، لكن زوالها عن المادّة لا يوجب فسادها في نفسها، وذلك لتغاير الوجودين.

إذا تقرّر هذا، فنقول: كون الشيء واقعاً بحسب اعتبار[3] وجوده في نفسه تحت مقولة لا يوجب كونه واقعاً باعتبار آخر تحت تلك المقولة، بل ولا تحت مقولة من المقولات أصلاً. فالنفس وإن كانت بحسب ذاتها جوهراً وبحسب نفسيتها مضافاً، لكن بحسب كونها جزءاً للجسم باعتبار وصورة مقوّمة لوجوده باعتبار آخر لا يوجب[4] أن تكون جوهراً كما في سائر الصور المادّية على ما علمت.

فكون النفس جوهراً مجرّداً من حيث كونها مقوّمة لوجود الجسم، صادقاً عليها وعلى الجسم بالمعنى الّذي هو به مادّة معاً، الجسم بالمعنى الّذي هو به جنس، غير صحيح عندنا؛ فإنّ كونها حقيقة شيء وكونها جزء حقيقة، شيء آخر، ولا يجب الاتّفاق بين الاعتبارين.

وبما ذكرناه ارتفع الاشتباه وزال الاستبعاد الّذي وقع لبعض في حصول التركيب الحقيقي بين المجرّد والمادّي بحيث يكون مجموعهما أمراً واحداً بالحقيقة، وظهر وجه التفصّي عمّا ذكره السيد الشريف في حواشي حكمة العين[5] بقوله: «أمّا أنّ الإنسان ماهيّة مركّبة من جزأين: أحدهما البدن المادّي،

---

(١) مج، آش: - للمادّة فالاعتباران. . . وجودها. (٢) مج، آش: في.
(٣) مج، آش: - اعتبار. (٤) فخ: لا يجب.
(٥) متأسفانه اين حواشى هنوز هم خطّى است.

والثاني النفس المجرّدة؛ فليس كذلك؛ لأنّ كلًّا منهما تحت جنس آخر، إذ النفس تحت الجوهر المجرّد والبدن تحت المقارن، فلا تركيب منهما أصلاً»؛ إذ قد بيّنّا أنّ حال النّفس في جهة كونها صورة ومقوّمة غير حالها من جهة ذاتها بذاتها[1].

ثمّ إنّ هاهنا[2] أيّها الأخ رحمك الله طريقة أخرى أخرى في تتميم هذا[3] البيان. وهي أنّك لو نظرت حق النظر إلى ما بينّه الشيخ الإلهي في كتابيه من كون النفس ذات حقيقة بسيطة نورية وذلك في حكمة الإشراق، وكونها إنيّة صرفة، وذلك في التلويحات، والمآل واحد؛ إذ الظهور والوجود أمر واحد عنده. وقد بيّن بالأصول الإشراقية[4] كون النور والوجود حقيقة[5] بسيطة لا جنس لها ولا فصل لها، والاختلاف بين أفرادها ومراتبها ليس[6] بأمر ذاتي ولا بأمر عرضي، بل إنّما هو بمجرّد الكمال والنقص في أصل الحقيقة النورية الوجودية، لعلمت أنّ الذوات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة الجوهر وإن كانت وجوداتها لا في موضوع. فعليك يا أخي بهذه القاعدة[27]، فإنّ لها عمقاً عظيماً ذهل عنه جمهور القوم، ثمّ بمراجعة كتبه في دفع شكوك تستعرض لك فيها.

أمّا[7] الإشكال الوارد على القائل بالاتّحاد بين المادّة والصورة، فهو أنّ التركيب الاتّحادي في الإنسان غير معقول، لأنّ نفسه الّتي هي صورته جوهر مجرّد عن المادّة، وبدنه جسم؛ والتركيب الاتّحادي بينهما يستلزم تجرّد الجسم أو تجسّم المجرد.

وأجاب عنه بـ«أنّا لا نسلّم أنّ التركيب الاتّحادي بينهما يستلزم ذلك، لأنّ الصورة والمادّة ليستا أمرين مختلفين في الخارج حتّى يكون مجرّداً[8] ومادياً

---

(1) مج، آش: - وبما ذكرناه ارتفع... بذاتها. (2) مج، آش: وهاهنا.
(3) مج، آش: - هذا. (4) فخ: بين بالاشراقية.
(5) مج، آش: - حقيقة. (6) فخ: - ليس.
(7) مج، آش: و. (8) فخ: - و.

بالفعل ولزم صيرورتهما واحداً، أو[١] أحد الأمرين المذكورين. فإنّ الإنسان أمر انقلبت النطفة إليه بالوسائط وهو واحد طبيعي ليس له في الخارج جزء أصلاً، لا مجرّد ولا مادّيّ كسائر مراتب الانتقالات، والعقل يقسّمه بحسب آثاره إلى جوهر قابل للأبعاد ونامٍ وحساسٍ مدرك للكليات. ولا خفاء في أنّ تلبّسه ببعض هذه الآثار كقبول الأبعاد والنمو مستلزم لأن يكون له مقدار ووضع وحيّز[٢٨] وتلبّسه بإدراك الكلّيّات لا يستلزم بشيء من هذه الثلاثة، فهو مدرك للكلّيات[٢] من حيث إنّه مجرّد عن هذه الثلاثة، وهذا هو المجرّد عندهم[٢٩].

ثمّ لمّا جاز أن ينقلب الحيوان إلى أمر آخر يكون فيه بعض صفات الحيوان دون بعض آخر منها كأن مات الفرس مثلاً، فإنّه يبقى فيه المقدار والشكل واللون دون النمو والإحساس، فإذا انقلب الإنسان إلى أمر لا يبقى فيه المقدار والوضع والتحيّز[٣]، وتبقى فيه إدراكات الكلّيات، فقد انقلب إلى مجرّد، ويخرج المجرّد الّذي كان فيه بالقوّة إلى الفعل. ولا دليل على امتناع ذلك، فمنشأ السؤال أخذ ما بالقوّة مكان ما بالفعل». (انتهى ما ذكره)[٣٠].

ولا يخفى ما فيه من وجود الخبط والخلط بعد الإحاطة بالقواعد المقرّرة الثابتة بالقواطع البرهانيّة.

منها: كون مدرك المعقولات مجرّداً بالفعل لا بالقوّة. ومنها: امتناع انقلاب الحقائق. ومنها: محالية زوال فصل[٤] البسيط مع بقاء جنسه. والتمثيل بالشجر المقطوع ـ مع كونه مصادرة على المطلوب الأصل ـ مندفع في مقامه.

وقس على ما ذكرناه سائر ما هو مذكور في سخافة هذا الرأي ورداءته فيما بين أهل التحصيل. فنحن بعون[٥] الله منتدح[٦] عنه نشكره على ذلك كثيراً إن شاء الله.

* * *

(١) فخ: - أو.
(٢) فخ: - لا يستلزم بشيء... للكلّيات.
(٣) آش: التحير.
(٤) فخ: - فصل.
(٥) مج، آش: بحمد.
(٦) آش: منسلخ/ المنتدح: الفسحة، السعة.

المسألة الثّالثة

ما ذكره صاحب روضة الجنان على دليل إثبات الهيولى[٣١] من أنّ اللّازم من[(١)] ذكر هذا الدليل ليس إلّا أنّ الحقيقة[(٢)] الجسمية يجب أن تكون لذاتها وبالنظر إلى نفس حقيقتها قابلة للأبعاد ومتّصلة بأجزائه[٣٢].

وأمّا أنّه يجب أن يكون الجسم قابلاً واحداً أو[(٣)] متّصلاً واحداً، فلم يلزم أصلاً. فعند هذا، لأحد أن يقول: إنّ الانفصال لا ينافي الاتّصال مطلقاً، ولا ينتفي به الاتّصال بالكلّية، بل إنّما ينافي وحدة الاتّصال، إذ بعد الانفصال يحدث جسمان متّصلان[(٤)]. فما كان متّصلاً واحداً صار منفصلاً متعدّداً. فالاتّصال الّذي هو ذاتي أو لازم للذاتي باقٍ، والزوال إنّما هو لعارضه، أي الوحدة أو الكثرة.

الجواب:

إنّ الّذي قد سنح لنا في شرح الهداية[(٥)] في التفصّي[(٦)] عن هذه الشبهة هو أنّه لا شكّ لأحد من العقلاء أنّه ينعدم عن الجسم حين طريان الانفصال عليه أمر يكون[(٧)] موجوداً فيه في الواقع. وكذا يوجد له حين حدوث الاتّصال أمر لم يكن فيه موجوداً قبل ذلك[٣٣].

فحينئذٍ نقول[٣٤].

---

(١) فخ: ممّا.

(٢) مج، آش: حقيقة.

(٣) مج، آش: و.

(٤) مج، آش: منفصلان.

(٥) ر. ك: «شرح الهداية»، ص ٣٣ تا ٤٤.

(٦) آش: التقضي.

(٧) فخ: كان.

: ذلك الأمر إمّا أنّه اتّصال حقيقي أو إضافيّ.

فعلى الأوّل[٣٥] يلزم المطلوب، وهو تبدّل أمر جوهري عن الجسم حين الفصل والوصل، لأنّ مرتبة هذه الشبهة بعد إثبات الاتّصال الجوهري في الجسم وتسليمه. والكلام في أنّ الزائل حين الانفصال أهو، أم غيره من الأمور العرضيّة كالوحدة فيه أو الإضافة بين أجزائه؟

فإذا كان الزائل عن الجسم حين الفصل أمراً معتبراً في مرتبة ذاته، فلا بدّ من اشتماله على ذاتي آخر غير متّصل بنفسه قابل له وللانفصال، لئلّا يكون التفريق إعداماً للجسم بالكلّية، وذلك هو الهيولى الأولى.

وعلى الثاني يلزم أن تكون في الجسم وحدات أو إضافات غير متناهية مجتمعة في الواقع مترتّبة حسب قبول الجسم لانقسامات غير متناهية مترتّبة في الطبع كالتنصيف والتثليث والتربيع وغيرها، تنعدم كلّ واحدة من تلك الوحدات أو الإضافات عند طروء شيء من الانقسامات، وتلزم منه المحالات الواردة على أصحاب لا تناهي أجزاء الجسم كالنظّام وتابعيه.

على أنّ هاهنا دقيقة أخرى، وهي أنّ الشيخ وغيره من أكابر الحكماء قد صرّحوا بأنّ وحدة المتصلات عين ذواتها، ويلزمها نفي الكثرة، بخلاف وحدة المفارقات، فإنّها هناك من لوازم نفي الكثرة عنها. فحينئذٍ تحويل وحدة الاتّصال إلى كثرته ليس إلّا تحويل شخص متّصل إلى شخصين متّصلين، وذلك يوجب المطلوب.

ثمّ إنّ أصل هذه الشبهة مأخوذ من كلام صاحب الإشراق وتلخيص ما أجيب عنها في روضة الجنان. وأفيد[٣٦] في الإيماضات بعد تمهيد: إنّ وجود كلّ شيء ليس إلّا موجوديته ـ عيناً كان أو ذهناً ـ وأنّه مساوق لتشخّصه(١)، بل هو عينه، كما ذهب إليه الفارابي وهو أنّ المتّصل الواحد من حيث هو كذلك لمّا لم يكن إلّا موجوداً واحداً، له ذات واحدة وتشخّص واحد؛ فليس

(١) مج، آش: لشخصه/ آش: + للتشخص.

لأجزائه[1] الفرضية وجود بالفعل وتشخّص خاص بحسب نفس الأمر، فإذا طرأ عليه الانقسام، وجد موجودان متشخّصان[2] وهويّتان مستقلّتان.

[1]: فإمّا أن يكونا موجودين حال الاتّصال مع تعيّنهما، وهو باطل؛ لأنّ أجزاء المتّصل الواحد تعيّنهما ليس إلّا بحسب الفرض، وهذان التعيّنان بحسب الواقع؛ أو بدونهما وهو أيضاً باطل، سواء كان وجوداهما حال الانفصال هو بعينه الوجود الّذي لهما حال الاتّصال، أو لم يكن كذلك؛ لأنّه خلاف ما تقرّر من المساوقة بين التعيّن والوجود، فلا يتصوّر وحدة أحدهما وتعدّد الآخر، وأنّ الوجود نفس الموجودية الانتزاعية المأخوذة عن الذات، فلا يتصوّر تعدده مع وحدة الذات.

[2]: وإمّا أن [لا] يكونا موجودين حين الاتّصال بالفعل، بل بالقوّة؛ فلا بدّ لهما من مادّة حاملة لقوّة وجودهما حين الاتّصال متلبّسة بهما حين الانفصال. وليست نفس ذلك الجوهر المتّصل الواحد، لما علم، فيكون القابل[37] له وللمتصلين معاً جوهراً آخر، وهو المطلوب.

وأقول: فيه نظر، فإنّ القول بكون الاتّصال والانفصال عبارتين عن[3] توحّد الوجود وتكثّره على ما يلزم من الدليل المذكور وإن كان مسلّماً عندنا ونحن نساعد عليه، لكنّا نفرق بين ما بالذات وما بالعرض. ونقول: لا نسلّم أنّ الموجودات متعدّدة، إذ المتعيّن بتعيّنات متكثّرة حال الانفصال أوّلاً وبالذات هو حقيقة الجوهر المتصل، لِمَ لا يجوز أن يكون المعروض لاختلاف الوجودات والتعيّنات بالذات هو حقيقة المقدار وبواسطة الجوهر المتصل، وإن كان الفرق بينهما ليس إلّا بالتعيّن والإبهام بحسب المساحة؟

فالجسم المتّصل له مقدار واحد وتشخّص واحد[38]، فإذا طرأ عليه الانفصال، انعدم هذا المقدار المعيّن ووجد مقداران آخران، كلّ واحد منهما غير الآخر وغير المقدار الأوّل في وجوده وتشخّصه. والممتد بمعنى القابل

---

(1) آش: + العرضيّة.

(2) مج: مشخصان/ آش: مشتحصان.

(3) آش: من.

للأبعاد مطلقاً لم يتغيّر وجوده ولا تشخّصه؛ بل نقول: القابل للأبعاد حقيقة واحدة منحصرة في شخص واحد، له مقدار مساحي واحد، وهو ما حواه السطح الأعلى من الفلك الأوّل، سواء كان في اتّصال واحد أو في اتصالات متعدّدة[1] حادثة أو فطريّة. وهذا الشخص الممتدّ له تعيّن واحد مستمرّ ذاتي، وله أيضاً تعيّنات متبدّلة عرضيّة حاصلة فيه من قبيل تعيّنات مقداره المساحي. وهذا كما أنّ هيولى الأسطقسات عند المشّائين شخص واحد، لا تزول وحدته الشخصية[2] في مراتب تعدّد الصورة الجسمية ووحدتها عند ورود الفصل والوصل.

فإن قيل: الهيولى لمّا كانت أمراً مبهماً يمكن الحكم ببقاء ذاتها حين تعدّد الاتّصال ووحدته بخلاف الجسم.

قلنا: كون ذات الهيولى عندهم مبهماً بالمعنى الّذي لا يمكن إجراؤه في ذات الجسم غير بيّن ولا مبيّن. فإنّ معنى إبهام الهيولى بالنسبة إلى الأشياء ليس كما فهمه[٣٩] بعض المدقّقين من أنّه لا تعيّن له في ذاته ولا تحصّل ولا كلّية ولا جزئيّة ولا عموم ولا خصوص؛ وإنّما تُتّصف بشيء من تلك الأوصاف بسبب اقتران الصورة به؛ إذ قد سبق أنّ الوجود لا ينفكّ عن التشخّص، بل يستمرّ باستمراره ويزول بزواله. فبقاء الوجود مع زوال التعيّن والوحدة غير معقول، إنّما المعقول في هيولى العناصر أنّها متعيّنة الذات مبهمة الصور. فلها عندهم تعيّنان: تعيّن مستمرّ ذاتيّ، وتعيّن متبدّل عرضيّ.

قلنا: مثل ذلك في الجوهر الممتدّ من أنّه متعيّن الذّات مبهم المقدار وحدةً وكثرةً، وله[3] تعيّن ذاتي مستمرّ وتعيّن مقداري متبدّل على طبق ما قالوه في الهيولى[٤٠] فالأولى أن يتمسّك بما ذكرناه من قبل، والله أعلم بالصواب.

* * *

---

(١) آش: متعدة.

(٢) آش: الشخيصية.

(٣) همهٔ نسخه ها: لها.

المسألة الرّابعة[٤١]

هي[١] الشبهة الّتي تدلّ على أنّ للأعراض مادّة تتركّب منها. وبيانها: إنّ العرض المعيّن كهذا السواد إذا انفصل بانفصال محلّه، وجد موجودان مشخّصان.

فإمّا أن تكون هاتان[٢] الذاتان موجودتين حال الاتّصال... إلى آخر ما ذكره بعض الأذكياء في دليل إثبات الهيولى.

ولمّا أورد النقض عليه بالصّور النوعية والأعراض، أجاب عن النقض[٣] بالأعراض بما ذكره المحقّق الدّواني في الحاشية من أنّ العرض والعرضي متّحدان بالذات وأنا لا أرضى ذلك.

الجواب:

إنّا نختار من الشقوق المفروضة أنّ السوادين الحاصلين بعد الانفصال لم يكونا موجودين من قبل بالفعل، بل بالقريبة منه[٤].

قولكم: «وهو خلاف ما يحكم به الضرورة». نقول: الّذي يحكم به الضرورة والبرهان هو امتناع انعدام الشيء عند الفصل ذاتاً وقابلاً وحدوث آخرين من نوعه من كتم العدم كذلك، وأمّا غير ذلك فغير ضروري ولا مبرهن عليه، كيف، والقسمة ترد أوّلاً وبالذات على الجسم، وبتبعيته على العرض القائم به[٥].

---

(١) مج، آش: - هي.
(٢) مج، آش: هاتين.
(٣) مج، آش: - عليه بالصّور... النقض.
(٤) فخ: - منه.
(٥) مج، آش: + وفي.

ومن جعل القسمة في الجسم راجعة إلى تبديل المتّصل الجوهري إلى متّصلين جوهريين مع بقاء مادّة الجميع كيف يبالي بتبديل[1] العرض القائم به إلى عرضين آخرين قائمين بجسمين آخرين مع بقاء موضوعهما الّذي هو الهيولى، فإنّ الهيولى بالقياس إلى الأعراض القائمة بالجسم موضوع وإن كانت بالقياس إلى الجسم باعتبار وبالقياس إلى الصورة باعتبار آخر مادّةً.

والحاصل: إنّ تكثير الشيء الّذي لا مادّة له ولا محلّ غير معقول، لأنّه يرجع إلى[2] إبطال شيء بالكلّية وإبداع شيئين من كتم العدم الصرف من دون استعداد وقابلية، بخلاف ما إذا كانت[3] له قابلية[4] مادّة واستعداد، يبطل عن المادّة بسبب القسمة استعداده، ويوجد لها استعداد وجود أمرين آخرين من نوع ذلك الشيء أو من صنفه. ومن المعلوم أنّ الواهب الجواد لكلّ قابل مستحقّه والمفيض على كلّ ذي حقّ حقَّه، ليس في جوده تراخٍ ولا في إفاضته مهلة، فيفيض منه على القابل ما يقبله بلا تراخٍ ومهلة. كلّ ما لا مادّة له، بل هو آخر الموضوعات ومادّة المواد ـ كالجسم بما هو جسم عند الإشراقيين وكالهيولى عند المشّائين ـ فلا يمكن تكثّره أصلاً ولا إيجاده إلّا بالإبداع لا بالإحداث باتّفاق الفلاسفة.

وأمّا الأشياء ذوات الموضوعات والموادّ والاستعدادات، فزوال شيء منها وحدوث آخر مثله بالقسمة أو بغيره من الأسباب المعدّة غير مستنكر عند الجميع. ومن ذلك ترى مباحث الهيولى دائرة[٤٢] عندهم إثباتاً ونفياً على أنّ الزائل من الجسم حين ورود الانفصال جوهر أو عرض؛ فإن كان جوهراً، فلا بدّ للجسم من جزء آخر يكون قابلاً له ولعدمه؛ وإن كان عرضاً، فيكفي ذات الجسم بقبول[5] وجوده وعدمه حتّى انتهى دعوى البداهة من الطرفين، فلو لم يكن المستحيل عندهم منحصراً في انعدام الشيء بالكلّية بحيث لا يبقى قابلة أيضاً ولا انعدامه عن قابل، لما كان[6] الأمر على ذلك المنوال[٤٣].

---

(١) مج، آش: تبديل.

(٢) آش: أي.

(٣) فخ: كان.

(٤) فخ: - قابلية.

(٥) آش: لقبول.

(٦) آش: - دعوى البداهة... كان.

وأمّا حديث اتّحاد العرض والعرضي فيحتاج إلى تحصيل ونقد له، حتّى ينظر إليه بعد ذلك: أيخرج منه الجواب عن النقض المذكور، أم لا؟

فنقول: مفهوم المشتق سواء كان ذاتياً لماهيّة طبيعية أم عرضياً[1]؛ وضع بحسب العرف العامّ أو الخاصّ لما ثبت له مبدأ الاشتقاق، سواء كان ذلك المبدأ عينه، حتّى يكون الثبوت فيه من باب ثبوت الشيء لنفسه الّذي يرجع إلى عدم سلبه عنها؛ أو غيره؛ وذلك الغير إمّا خارج عنه، أو داخل فيه.

والدليل على إطلاق المشتقّ على هذه الأمور الثلاثة إطلاقاً شائعاً قول العلّامة التفتازاني: «مفهوم الكلّيّ يسمى كلّيّاً منطقيّاً، ومعروضه طبيعياً، والمجموع عقلياً»[2]. والقدر المشترك بين هذه الإطلاقات الثلاثة ما ذكرناه.

فلا وجه لتخصيص مفهوم المشتقّ بالمعنى الأوّل، كما ذهب إليه المحقّق الدواني حيث جعله عين العرض بالذات، والفرق باعتبار الإبهام والتحصّل كما ستعلم. ولا بالمعنى الثّاني، كما أفيد حيث جعل عين المعروض، والفرق باعتبار أخذ الحيثيّة التعليلية الّتي هي المعروضية على أنّها تعليلية لا تقييدية وعدمه. ولا بالمعنى الثالث، كما زعمه أهل الكلام حيث جعلوه عبارة عن مجموع المعروض والعارض.

ومحصول الكلام أنّ المبدأ، كالبياض أو النطق مثلاً؛ إذا أخذ بشرط لا شيء، كان عرضاً أو صورة؛ وإذا أخذ لا بشرط شيء، كان عرضياً أو فصلاً[3]؛ وإذا أخذ بشرط شيء، كان صنفاً أو نوعاً.

وكذا الموصوف كالجسم أو الهيولى، إذا أخذ بشرط لا شيء، كان موضوعاً أو مادّة[4]؛ وإذا أخذ لا بشرط شيء، كان عرضياً أو جنساً؛ وإذا أخذ بشرط شيء، كان صنفاً أو نوعاً.

---

(١) آش: + غير صادق و.

(٢) ر. ك: حاشية ملا عبد الله يزدى، ص ٣٧ و٣٨: «الخاتمة في المفهوم الكلّي».

(٣) آش: - وإذا أخذ لا بشرط... فصلاً.

(٤) فخ: - وكذا الموصوف كالجسم... مادّة.

فجميع هذه الاعتبارات يرجع بالذات إلى الأُمور الثلاثة المذكورة أوّلاً، المتباينة الذوات، المتّحد كلّ منها مع مفهوم المشتق المطلق الصادق عليها بالذات وعلى غيرها بالعرض.

وعلى ما أفصّله[1] وهو: إنّ البياض الحاصل لشيء مثلاً إذا أخذ ذلك الشيء عينه، كان الأبيض بهذا الاعتبار بعينه عرضاً مقابلاً للجوهر، غير محمول على غير البياض أصلاً؛ وإذا أخذ ذلك الشيء غيره، كان الأبيض حينئذٍ معروضاً للبياض غير محمول عليه، بل محمولاً على ذات الجسم بالعرض، وعلى الجسم المحيّث بهذه الحيثيّة التعليليّة وعلى المركّب من الجسم والبياض بالذات؛ وإذا أخذ ذلك الشيء أعمّ من نفسه ومن غيره، كان حمله على كلّ من العارض والمعروض بما هو معروض، والمجموع منها بالذات، وعلى ذات المعروض بالعرض.

وكذا من جانب الموصوف به، فإنّ الشيء الحاصل له البياض قد يؤخذ عين البياض، فيكون بياضاً وأبيض؛ وقد يؤخذ مبائناً له، فيكون الأبيض صادقاً على معروض البياض باعتبار بالذات[2] وباعتبار آخر بالعرض؛ وقد يؤخذ على وجه أعم، فيكون الأبيض[3] صادقاً على كلّ واحد من المعروض والعارض والمجموع المركّب منهما صدقاً بالذات، وعلى ذات المعروض صدقاً بالعرض.

وأمّا أنّ أخذ الأبيض عبارة عن المجموع الحاصل من الجسم والبياض كما رآه المتكلّمون، فلا يصدق الأبيض عليه دون غيره. وقس الحال في الأمر الصوري كالنطق مثلاً، على ما ذكرناه كلًّا على نظيره.

وإذا أحطت يا حبيبي بأطراف هذا المقال، علمت ما في كلام صاحب الحواشي من القصور والإهمال حيث قال:

الأبيض إذا أخذ لا بشرط شيء، فهو عرضي؛ وإذا أخذ بشرط شيء، فهو الثوب الأبيض مثلاً؛ وإذا أخذ بشرط لا شيء، فهو

---

(١) ظاهراً عبارت آشفته است.

(٢) مج، آقن: الذات.

(٣) فخ: - على معروض البياض... الأبيض.

العرض المقابل للجوهر؛ فكما أنّ طبيعة الذاتي جنس ومادة باعتبارين، أو فصل وصورة باعتبارين، فطبيعة العرضي عرضي وعرض باعتبارين؛ وهذا هو تحقيق الفرق بين العرض والعرضي، لا ما[1] يتخيّل من أنّ الفرق بينهما بالذات. (انتهى).

وعلمت أيضاً عدم مدخلية اتّحاد العرضي مع العرض[2] على الوجه التحصيلي في اندفاع النقض المذكور، إلّا أن يرجع إلى ما ذكرنا[3] أوّلاً.

* * *

(١) آلن: لا ما.
(٢) آلن: اتّحاد العرض مع العرضي.
(٣) فخ: ذكر.

المسألة الخامسة

إنّ الحيثيّة(١) التقيديّة[٤٤] مكثّرة للذات كما سمعتُ من حضرتكم غير مرّة، ويلزم من ذلك أن يكون «زيد» مثلاً كلّياً. فإنّه من حيث إنّه حيوان مغائر له من حيث إنّه ناطق أو كاتب أو ضاحك. ويصدق على جميعها «زيد» مع غير التقييد، فيكون أمراً مشتركاً بين الكثيرين، فيكون كلّياً[٤٥].

الجواب:

الحيثيّات الموجودة في «زيد» مثلاً بعضها أجزاء(٢) ذاته، وبعضها عين ذاته، وبعضها خارجة عن ذاته. فالأولى كالجسميّة والحساسيّة والناطقيّة وغيرها. والثانية كالزيديّة. والثالثة كالكاتبيّة والضاحكيّة والأبيضيّة وغيرها.

وليس شيء من هذه الأمور زيداً(٣) عدا زيد، إذ الشيء لا يصدق على جزئه ولا على الخارج عنه وإن جعل قيداً له حتّى حصل هناك تركيب بينه وبين(٤) ذلك القيد سواء كان تركيباً طبيعياً أو اعتبارياً، فإنّ المركب منه ومن ذلك القيد وإن كان عين مجموع المقيّد والقيد و(٥)لكنّه غير كلّ واحد منهما. فالأشخاص المأخوذة في زيد بعضها جزء زيد وبعضها مركّب من زيد وغير زيد.

فلا يصدق على شيء من القبيلتين زيد، إنّما زيد في الواقع أمر واحد طبيعي

---

(١) مج، آش: - حيثيّة.

(٢) آش: بعضها تكون جزء.

(٣) آش: زيد.

(٤) مج، آش: تركيب منه ومن.

(٥) آش: - و.

لا غير. فمعنى قولهم: «الحيثيّة التقييديّة مكثّرة للذات» أنّها مكثّرة للذّات تكثيراً أجزائياً، لا تكثيراً[1] أفرادياً، سواء كانت الأجزاء بحسب الطبيعة أو بحسب الاعتبار[2].

فالأوّل: كتقيد الحيوان بالنطق الحاصل[3] منهما الإنسان. والثاني: كتقييد الجسم بالبياض الحاصل منهما الجسم الأبيض.

فإنّ النطق والبياض مثلاً جزءان للإنسان والأبيض، وكلّ واحد منهما علّة لتعيّن الجزء الآخر واتصافه بصفة كاتّصاف الحيوان بالنطق والجسم بالبياض.

ومن هاهنا علم الفرق بين الحيثيّتين، وأنّ كلّ حيثيّة تقييديّة بشيء، فهي تعليليّة بشيء آخر وبالعكس، كالفصل، فإنّه علّة لوجود الحيوان ومقوّم لماهيّة الإنسان، وكالتشخّص، فإنّه علّة للطبيعة ومقوّم للشخص، وكالبياض، فإنّه علّة لوجود الجسم نحواً خاصّاً من الوجود عرضياً لا ذاتياً، وجزء للماهيّة المركّبة من الجسم والبياض وإن كانت ماهيّة صنفية لا حقيقيّة.

وعلم أيضاً فساد ما قاله بعضهم من أنّ ما بالعرض إذا أخذ بالعرض قيداً له يصير بالذات، وذلك لأنّه إذا أخذ كذلك، يكون[4] الحاصل منه ومن القيد شيئاً آخر، لا هو بعينه. مثلاً الحركة بالعرض إذا أخذ بالعرض قيداً، وإن صارت مع القيد أمراً بالذات لا بالعرض؛ لكن ذلك الأمر ليس حركة، بل شيئاً آخر. وكذلك الموصوف بالكتابة بالإمكان إذا أخذ بالإمكان جزءاً[5] للمحمول لا[6] جهة للنسبة، تصير المادّة ضرورية، ولكن ليست هي بعينها الّتي كانت أوّلاً.

هذا ما تيسّر لنا في كشف هذه المسائل والإبانة عنها من المقال مع توزّع واختلال الأحوال. فعليك يا حبيبي ـ وفّقك الله وإيّاناً للمعرفة والتقوى ـ بالتأمّل

(١) آش: ـ اجزائياً لا تكثيراً/ فخ: لا تكثراً.
(٢) آش: الاعتبار.
(٣) آش: الخاصل.
(٤) مج، آش: كان.
(٥) آش: جزء.
(٦) آش: إلّا.

الصادق والتفطّن الفائق، ليظهر لك جليّة الحال، والله وليّ الجود والإفضال، وصلّى الله على نبيّه المفضال وآله خير آل.

وكتب هذه الألفاظ بيده الجانية الفانية مؤلّفه الفقير إلى رحمة الله الملك القديم، محمد المشتهر بصدر الدين بن إبراهيم، أوتيا كتابهما بيمينهما[1].

* * *

(١) فخ: اوتي كتابهما بيمينهما. /اقتباس از سورهٔ حاقّة، آيهٔ: ١٩ وغير آن.

حواشي الأستاذ سيد جلال الدين الآشتياني

١ ـ يقول البعض: إن الإرادة صفة فعل الحق، وقد سلبت بعض الممكنات الإرادة من الحق تعالى وذلك هروباً من الاعتقاد بالقدم. ويقول البعض من ذوي الخنّاس بتجدد الإرادة، وقد استدل البعض بناءً على الأخبار الواردة من أهل البيت المعصومين بنفي الإرادة: «إرادته فعله». لا يجوز التمسك بالأخبار والظواهر في المعتقدات. ومع أن هناك الكثير من الظواهر والنصوص تدّل على تقدّم الإرادة على أفعال الحق، مثل «إذا أراد الله لشيءٍ»، فالمراد من «شيء» هو المعلول الإمكاني حقاً؛ ﴿أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢][1]، ولكن وجه بطلان كلام القائل بأن الإرادة من صفة الفعل، واضح جداً.

٢ ـ واعلم أنّه لا يلزم أن تكون الإرادة أمراً زائداً على المزيد، ولا يلزم أيضاً أن تكون الغاية ـ أي العلة الغائية ـ أمراً زائداً على ذات الفاعل، كما في الممكنات الواقعة في دار الحركات والمتحركات والموجودات التي تكون الغاية متمّم فاعلية الفاعل.

يتوقف شرح هذا الموضوع على ذكر تحقيق عميق ـ في فهم المواضيع المذكورة ـ له مدخلية تامّة في الجواب. وبناءً على أصالة الوجود فإن وحدة حقيقة الوجود، والتشكيك الخاص بل خاص الخاص بجميع الصفات الكمالية للوجود هو عين حقيقة الوجود في جميع مراتب الوجود. وأحد المعاني العامّة الذي تحقق في جميع مراتب ومظاهر الوجود والساري في جميع الحائق هو الإرادة بمعنى الحب والعشق لشيء والرضا لشيء، الذي يتبع إدراك خير وشهود أمرٍ مناسب ولا ينافي ذات العاشق والمُحب، كما عُرف بالابتهاج.

---

(١) سورة يس، آية ٨٢.

لا يخفى أن هذه البهجة والشغف والحب الحاصلين من إدراك وشهود الكمال والخير، يتحققون أحياناً عن طريق اجتماع العشق والحب والعاشق والمُحب والمعشوق والمحبوب والمبتهج والبهجة في شيء واحد، ويتشكل وجود واحد كامل تام وخير مطلق ليصبح منشأ الحب والعشق؛ وبما أن الشيء في ذاته شاهدٌ على هذه البهجة والوجد، فهو مبتهج أصلاً. وبما أن عاشق الحقيقة هو العشق نفسه[1] فإن العاشق والمعشوق والعشق وبالتالي فإن المريد والمراد والإرادة جميعهم شيءٌ واحد. وبما أن للوجود مراتب ومظاهر متعددة، ففي بعض الأحيان إن المريد والعاشق والمُحب أمرٌ والمراد والمعشوق أمرٌ آخر، مع أن هناك وفي حالات أخرى يتحقق نوع من الوحدة بين المريد والمراد والإرادة. وبناء على وحدة حقيقة الوجود والعلم والقدرة والإرادة والشؤون الوجودية الأخرى فإن كل وجود وموجود مصداق العلم والعالم والمعلوم والمريد والإرادة والعشق والمعشوق والعاشق والرضي والمرضى والراضي. وهذه المعاني تابعة للوجود حسب الشدّة والضعف والوحدة والكثرة. وقد شرحنا الأمر في موضوعه أن أول تعين للعارض على أصل الوجود هو التعّين الشهودي والعلمي والنوري الذي يعد مفتاحاً لجميع المفاتيح.

خلاصة الكلام، بما أن جميع الصفات الكمالية ومن بينها الإرادة التي وصفت بأنها العلم بالنظام الأتم والأحسن[2]، وأطلق عليها أهل العرفان الحب والعشق بالذات ومعرفة الأسماء والصفات وبالمعنى العام هي العبارة نفسها التي وردت في بداية هذه الحاشية، وفي أصل ذلك الوجود هي مثله تماماً، ويسري هذا الأمر على كل ذرات الوجود. وسبب أن جميع كمالات الوجود عين أصل

---

(١) ومن هنا يظهر سر معنى الكلمة القدسية «كُنتُ كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أعرف...»، وسوف نبحث في هذا الأمر لاحقاً.

(٢) تقسم الإرادة إلى فئتين: التكوينية والتشريعية، وقد شرح علماء الكلام ومحققو علم أصول الفقه في باب الطلب والإرادة القسم الثاني بتعابير مختلفة من ضمنها العلم بالمصلحة والمفسدة في أفعال المكلّفين، وفي هذا المقام ـ أي الفرق بين هاتين الإرادتين ـ هناك بحث تحقيقي قد نشرحه في هذه الهوامش بشكل مختصر.

وجود الموجود في مقام الكنز المخفي، هو عين الوجودات الإمكانية المتحققة من المشيئة السارية في الأشياء والإرادة الفعلية، وفي النهاية عين الوجودات المقيدة وهي المراتب الوجودية إياها، وهي الحق الأول حسب أصل الذات من دون انضمام صفة من المعاني الزائدة على الذات وحسب صراحة الوجود متجّلية في الحقائق، فإن جميع الصفات من بينها الحب الساري في الأشياء والحب المتجلي في سلاسل طول وعرض الوجود تبعاً للوجود هي عين الوجود؛ ومثلما يملك العلم مراتباً كما أن الإرادة عين العلم والحب والعشق والابتهاج فإن الإرادة المذكورة في هذه المعاني هي عين أصل الوجود إطلاقاً وتقييداً وعاماً وخاصاً.

٣ ـ وكما وضحنا في التعليق في مقام شرح مُراد المؤلف المجيب العظيم فإن الإرادة بمعناها الواسع كلمة تسري لجميع مراتب الوجود، وإن الإرادة والمشيئة هما العلم بنظام الأتم إياه، وهو عين الذات الربوبية إياها، وبمعنى آخر هو الابتهاج بالذات والحب بوجود كامل، وحقيقة وجود خير محض والرضا بالذات المستجمعة لجميع الكمالات والشاملة لكافة الحقائق بوجود جمع واحد. وبما أننا شرحنا أن العلم بالذات هو عين الذات، وذات حق العلم والعالم والمعلوم، وبصريح الذات واجد جميع خيرات ومبرأ من جميع النواقص غير المناسبة للخير والكمال، لذلك فهو العشق والعاشق والمعشوق: «وأنه أعظم عاشق وأعظم معشوق».

وبناءً على الأصول والقواعد المقررة في كتاب «الأسفار» العائد لهذا المحقق جليل الشأن فإن العلّية هي شأن العلّة إياها بشكل معلول، كما قد تقرر على المعلول أن يتحقق بوجود مناسب مع ذات العلّة في صريح وجود العلّة قبل الوجود الخارجي[1].

---

(١) وقد وصف هذا المعنى بالمناسبة التامة والسنخية والمشاكلة وفقاً لكلام الله المتعال «كلٌّ يعمل على شاكلته» (سورة الأسراء، آية ووفقاً لكلامهم فإن فعل كل فاعل يناسب طبيعته أو كطبيعته تماماً. ونفي السنخية هو نفي أصل العلّية والمعلولية إياهما، وملازماً بجواز صدور «كل شيء عن كل شيء».

وبما أن جميع الحقائق الوجودية تتحقق في وجود العلّة، وهي موجدة الحقائق بوجود أعلى وأتم من الوجود الخارجي الخاص بها، وقد وصف هذا أسلوب الوجود عند أصحاب الرأي بالوجود العلمي أيضا، وبما أن علم الحق وبالتالي إرادته لا نهاية لهما كالوجود، وإن قدرته متحدّة بالذات وصفات الحق، فإن علم الحق يعلم بكل شيء وما من معلومة خارجة عن حيطته. وهذا العلم هو عين تحقق الأشياء في وجود الحق، وبوجود أعلى وأتم من الوجود الخارجي للأشياء؛ وقد وصف بالعلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي وهو عين العشق والحب بالذات كعين إرادة الحق في هياكل الماهيات وجلبات الأعيان بتبع الحب بالذات وابتهاج الذات. ومن باب الملازمة بين العلم والعشق والحب والإرادة بالذات وبين العلم والعشق والإرادة بآثار ذات الحقائق الوجودية، بالعرض وبالتبع، فهو مُراد ومحبوب ومعشوق الحق. وبما أن الحقائق المتنزلة من الذات والمفاضة عنه، هي عين الوجود العلمي، ومن باب عينية الذات مع العلم وسائر الصفات الإلهية فإن المراد والمعلوم والمحبوب في المرتبة الأولى للحقائق الوجودية للموجود في ذات الحق، وأن تكون الحقائق في مقام العلم كالمراد، عين إرادة الحق، وأن تكون الحقائق الوجودية في مرتبة الإرادة والمراد الإجمالي والجمعي، فإنها في مرتبة الإرادة والمراد التفصيلي للحق تعود إلى الإرادة والعلم والمعلوم والمراد الواحد المطلق صاحب الدرجات المتعددة، أو المظاهر المختلفة. إذن، فإن المراد الحقيقي هو الذات نفسه، والحقائق الخارجية هي مُراد الحق تبعاً لكون الذات إرادة ومراد.

بعبارة أخرى ان الحقائق الوجودية هي في موطن ذات المراد والمحبوب بالذات، وفي مواطن الخلق وتفصيل المُراد ومحبوب الحق بالعرف وبالتبع، وإن الحقائق الوجودية تنبعث في مراتب ومراحل مختلفة من الإرادة والعلم والقدرة والوجود الواحد.

ولهذه المناسبة قال الحكماء المحققون، وفي مقام إيجاد الحقائق الوجودية، إنه لا يمكن للحق تعالى إلا أن يكون غرضاً ومقصوداً غير ذاته، وإن الأشياء الخارجية بسبب كون الذات المراد، فهي مراد الحق. وإن أظهر فاعلٌ فعلَه من

أجل ترتب الفرض وحصول نتيجة، فذلك الغرض متمم فاعلية جبرٍ ما، ويحكي عن نقص الفاعل. وبما أن الفاعل الكل والقادر المطلق لا يمكن تصور أي نقص فيه لذلك ليس فيه غرض ليكون متمم ذاته؛ وهناك فرق ظاهري بين هذا المعنى ونفي الغرض من الخلقة على نحو مطلق والاعتقاد بالإرادة[1].

٤ ـ لقد برّر المؤلف في بعض آثاره، ومن ضمنها كتاب «الأسفار» كلام هذا الحكيم وحمله على معنى لطيف ودقيق، خاصةً وأن هناك الكثير من الرموز في كلام القدماء: «ولا رد على الرمز».

٥ ـ واعلم أنّ ما في كتابات الأشاعرة والمعتزلة في هذا المبحث، وما تمسّكوا في هذا الباب كلمات واهية، وما أقاموا من البراهين وزعموا أنها حجج قوية هي أوهن من بيت العنكبوت.

وفيما يخص مسألة إرادة الحق وكيفية تعلقها بالأشياء، وأيضاً في مسألة الغاية وأن يكون أي فعل اختياري مسبوق الوجود بالغاية والغرض وأي فعل عارٍ من الغرض والغاية يعد جزافاً، وفي الأفعال الجزافية غير العقلانية الغرض موجود بمعنى واحد أيضاً فإن كتب أهل الكلام ممتلئة بالمواضيع المتزلزلة وفاقدة الأهمية، ومن هذه الناحية فإن المعتزلة والأشاعرة في مستوي واحد من حيث إبداء الهفوات والمواضيع المنافية للكتب السماوية وسنّة الرسول، وهذا يشمل بعض المتحدثين ورواة الأحاديث الشيعة؛ وقد جاء في كلام أهل تحقيق: «إن العالي لا يريد السافل ولا يستكمل به»، إن عدم إدراك مغزى هذه الكلمة

---

(١) ليس من الضروري أن تكون غاية وغرض الفعل في وجود علمي متقدمين وفي وجود خارجي مترتبين على الفعل. ويختص هذا المعنى الموجودات التي في دار الحركات وعالم المادة والتكامل، وفي الحقيقة فاعليتها ليست تامة ولا تُحسب فاعلاً من دون انضمام الغرض والداعي. ولكن بما أن الفاعل الكل الواجب الوجود بالذات والذي يعد تام الوجود نفسه، وكل ما له مدخلية في علّته هو عين ذاته، لأن ما من كمال فعلية معقولة في ماوراه، لذلك فهو فاعل وغاية في الوقت نفسه، بل أنه الفاعل الحقيقي والغاية الحقيقة والمراد والمعشوق والمحبوب الواقعي الخاص به، وإن جميع الحقائق في الحركة هي من أجل الوصول إليه.

القدسية الصادرة عن مصدر التأله أصبح منشأ كل هذه الأخطاء. وعلى كل حال، بما أن جماعة المعتزلة تنكرُ العلم التفصيلي للحق في الذات، وهي عاجزة عن تصوّر أن وجود واحد بذاته يملك العلم التفصيلي لكل الأشياء، وإن هذا العلم بالنظام الكل هو إرادة الحق إياها، وإن هذه الحقيقة إياها هي المُراد والمقصود بالذات، ويعتقدون بأن الأفعال الإلهية معلّلة بالأغراض ولكنها زائدة على الذات، يدّعون أنه في بعض الحالات تسمح ذات الحق بأن تكون نائب الصفات، ولأن الصفة لا تصبح عين الموصوف لذلك فهم ينفون الصفات الكمالية للحق ويعدّون الذات نائب الصفات، وإن أفعال الحق معللة بغرض زائد عن الذات، وإن مقصود الحق من إظهار فيض الوجود هو إيصال النفع إلى الأشياء الممكنة، لأن الغرض العائد للذات يسبب التكامل وبالتالي يستلزم النقص في وجود الحق، لذلك فإن الغرض من الإيجاد هو إيصال النفع إلى الغير ويعدّون أفعال العباد معطّلة بالأغراض وهي تسبب استكمال العباد.

وهذا المعنى كما قال المؤلف العلامة المحقق باطل، وإن إيصال الكمال من ناحية الحق إلى العباد بهذا المعنى هو أن إفاضة الفيض من مبدأ الوجود من أجل إيصال النفع فقط، أو من أجل تكامل البشر، هو عبارة عن إرادة الحق الأول بالذات لإيجاد الحقائق الإمكانية، التي تعد عين الفقر وصرف الربط بالحق، ولا تصبح بالذات مراد الحق؛ لأن إيصال النفع والكمال بالنسبة للحق تعالى يجب أن يكون هناك ارتباط للذات مع ذلك الحق المحض. وإيصال النفع هذا الذي يعد علّة انبعاث الإرادة والمشيئة الإلهية، نسبة إلى مبدأ الوجود إما أن يكون موجب الكمال في الحق الأول، لأن الفعل لا يصدر من دون غرض منه، هو سبب النقص، أو أن هذا إيصال الكمال وهو فعل الحق، يتساوى مع الحق الأول من ناحية وجوده وعدمه نسبةً إلى الذات. إن بطلان الحالة الأولى والثانية بديهي جداً، والشق الثالث يستلزم الترجح بلا مرجح. وبناءً على جميع التقديرات فإن حصول صفة الزائد على الذات ملازمة لتركب الحق من الصفة والموصوف. إضافة إلى هذا، فإن هذه الصفة الزائدة على الذات عليها أن تكون بالتأكيد الصفة الكمالية للحق وسبب تمامية الذات حيث يتوقف عليها الإفاضة

والإيجاد، بشرط أن تكون فيها الذات صرف الكمال، وأي شيء له مدخلية في فاعليته أن يكون عين وجوده.

وجماعة الأشاعرة التي تنفي الحُسن العقلي وقُبحه، سحبوا أنفسهم من التتائج المترتبة على هذه المباحث بشكل كامل؛ وشيخ هذه الجماعة والمُدافع عن مسلك الأشاعرة، أي فخر الدين الرازي، وهو ينفي في كتابه «المحّصل» الغرض من فعل الحق بشكلٍ مطلق، إذ يقول: «إن إثبات الغرض والعلّة الغائية في فعل كامل مطلق يستلزم استكمال الذات». وفي معرض إثبات ادعائه كتب تقريراً مفصلاً وادعى أن سبب رفض الحكماء لفرض فعل الحق هو الغرض الزائد عن الذات[1].

ولكن في نقده لكتاب المحصّل يقول العلّامة خواجه نصير الدين الطوسي: «هذا حكم أخذه من الحكماء واستعمله في غير موضعه...». وما جاء في كلام بعض الأعلام إن الغرض من الخلقة، يقتضي عرفان الحق أو إيصال الكمال إلى الحقائق أو علم الحق الغائي، إيصال كل شيء إلى كماله المستحق وإن ذلك قد ورد في كلام أهل العرفان والظواهر والنصوص، فكل هذا يعني أن غاية الحق من خلق الإحسان، و«فخلقتُ الخلق لكي أعرف» المُراد هو الغرض الثاني والغاية بالتبعية وبالعرض وأن كل هذا يترتب على حب الذات والعشق بمعروفية

(١) لم ينبه الإمام فخر الدين الرازي إلى هذا المعنى أنه يلزم استكمال الحق في حالة تكون فيها الغايات والأغراض زائدة على ذات الحق، وبما أن المُراد والمقصود هو الحق الأول وإن جميع الأغراض والغايات تترتب على تلك الحقيقة الكاملة المحضة، وإن الحق الأول في مقام إظهار كماله هو الغاية والمقصود بالذات والمُراد والإرادة بالذات والمحبوب بالذات، فمن باب الملازمة بين الحُب بالذات والحُب بالآثار، فإن الأشياء مقصودة بالتبع وبالغرض. ومعنى ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبيَاء: ٢٣] هو أنه عند صدور الفيض على نحو الإطلاق منه، لكونه الغاية بالذات، تنتهي كل الأغراض إلى تلك الذات وهي غاية الغايات ونهاية النهايات .وقد قرر في مقره: أن الحق هو المرجع لكل شيء .وقد ذكر أيضاً أن الصورة التامة ـ وهي الغاية ذاتها ـ هي وجود العلة في أي معلول؛ وإن «النهايات هي الرجوع إلى البدايات». وإن الفعل الصادر عن الحق هو فعل وحداني يشمل كل الأشياء وتُلحق الحقائق الخارجية إلى عللها كما في التنزيل ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾ [البَقَرَة: ١٥٦].

الأسماء والصفات: وإليه يحمل ما ورد في كلامهم أنّ الغرض من التجلّي الأحدي كمال الجلاء والاستجلاء، أي ظهور الحقّ في مرآة الكامل وشهود نفسه فيه، أو شهود نفسه في كلّ شيء «أنت مرآته وهو مرآة أحوالك».

٦ ـ كما قالوا: «إنّ النفس فينا وفي سائر الحيوانات مضطرّة في أفاعيلها».

٧ ـ واعلم أنّ في كون الإرادة فينا شوقاً مؤكداً عقيب داع ـ دركنا الملائم ـ شكوكاً، أوردت في موضعها، لأننا قد نريد أمراً ونفعله، وليس فينا الشوق المؤكد، بل قد كان فينا إتيان الفعل مقارناً للكراهة ولكن نفعله لمصلحة كلية ـ كحفظ النفس وحفظ العرض وغيرهما، المريض يشرب الدواء ويكره شربه ـ وقد يكون في فعل واحد جهة إكراه وانقباض وجهة رضاء ورغبة.

٨ ـ إن إدراك هذه المسألة القائلة بأن جميع الموجودات هي مراتب العلم وإرادة الحق، وهي أحد مباحث العرفان العالية التي تستند على الوحدة الشخصية للوجود، صعب جداً ومن عادة هذا جليل الشأن أن يشير إلى الدقائق الأسمى التي تتوقف على أهم القواعد ويرفضها؛ وتتركز صعوبة فهم الأسفار غالباً في هكذا تحقيقات. وقد ذكر الشيخ في الأسفار وبعض كتبه الأخرى هذه العبارة، (ويتضح لنا أن هذه العبارة الموجودة في الرسالة خطأ، ومن المحتمل أن يكون الناسخ، وهو من المحققين، قد قام بتغييرها لصعوبتها وحملها على المسلك المشهور):

... وأقول: ها هنا سرّ عظيم من الأسرار الإلهية، نشير إليه إشارة ما؛ وهو أنّه يمكن للعارف البصير أن يحكم بأن وجود هذه الأشياء الخارجية من مراتب علمه وإرادته بمعنى عالميته ومريديته، لا بمعنى معلوميته ومراديته فقط، وهذا ممّا يمكن تحصيله للواقف بالأصول السالف ذكرها[1].

وبناءً على الوحدة الشخصية فإن للحق التعالى بطون وظهور[2]، وفي مقام

---

(١) يحال إلى الأسفار، والإلهيات بمعنى أخص، ج٦، ص ٣٥٤، طبعة جديدة سنة ١٣٨٦ه.ش، مبحث الإرادة وكيفية وجوده.

(٢) وإلى ما ذكرنا أشار الشاعر العارف: يتصور البحر أن له مرج/ وتتصور القشة أن هذه=

الذات الغيبي يجعل جميع الحقائق متعلقة بنفس تعقل الذات، ويتحقق في مقام الظهور والتجلّي في هياكل الممكنات في أي مرتبةٍ ويتصف «بالمريدية» و«العالمية»، و.... «وهو عال في دنوّه ودان في علوّه...»، و«صرف الوجود لا يتعدد ولا يتكرر». وما يتجلى باسم الخلق هو مقام التفصيل وفرقانه هو تلك الحقيقة الواحدة. فقد قال أستاذنا الأقدم أفضل المحققين وقدوة أولياء المقرّبين مولانا النوري ﷺ:

إشارة إلى الرموز الّذي يعبّر عنه بلسانهم بوجود زيد - (إله زيد) - إذ حقيقة الوجود الصرف الّتي هي عين ذاته تعالى إنّما هي الوجود الموجود بذاته وبالحقيقة، وما سواها ليس له في مرتبة ذاته فاقرة الحظ من حقيقة الوجود، وإلا لزم المماثلة الموجبة للتركيب والافتقار والتحديد والاضطرار، فيصير القاهر مقهوراً والواجب ممكناً. وإذا لم يكن لشيء ممّا سواه سبحانه في مرتبة ذاته حظّ من حقيقة الوجود، والموجودية لا يتصوّر إلّا بالوجود، والوجود بما هو وجود لا يتصوّر له ثانٍ ولا يتعدد، كما أومأنا إليه وأظهرنا، فلا يمكن إلّا بالوجود الصرف الذي هو حقيقة الحقّ الحقيقي القيومي، وحده لا شريك له، فهو وجود كل شيء بمعنى أنّه الذي به يتحصّل الأشياء «يا من كل شيء قائم به». وهذا بالحقيقة هو المقصود من قول أهل الله من كون وجود كلّ ممكن زائداً على ذاته خارجاً عنه، لا ما يتخيّله الجمهور من الزيادة في الذهن على الماهية.

٩ - يرجى مراجعة حاشية مؤلف هذه السطور، وبالتأكيد فإن العبارة تعني «مريديته...»، وليس «مراديته»، وبغير ذلك لم يذكر أي مطلب غير ما فهمه الجمهور.

١٠ - شربنا وأهرقنا على الأرض جرعة.

= الجلبة منها/ العالم ينادي لا إله إلّا الله/ والغافل يتساءل هل هو عدو أم صديق؟ وهيهات من إثبات الاثنين في وجود واحد، لأنه أساس الشرك. ولذلك قال الإمام علي ؑ: «بينونته مع خلقه بينونة صفة لا عزلة»، وهذا نصاب تمام التوحيد، وإلى هنا ينتهي القول.

١١ ـ إن كلمة «أو» من أجل التقسيم وليس الشك، أي أن الشخص الجاهل يتصور أن هذا عدو وذلك صديق، في حين أن هذا كله من تجليات المعشوق الكلّي .وذلك لأن حقيقة وجود العالم حقيقة مبسوطة يمتنع عليها العدم، وحقيقة الوجود التي هي الوجوب وظهوره تنادي وتشهد بالتوحيد وهو عين الهوية وبها للعالم الذي هو الماهيات ظهور وهوية بالعرض لا بالحقيقة، لأن شيئية الماهية بذاتها لا موجودة ولا معدومة، بل ولا جزئية ولا كليِة، وسيأتي أنه بذاته المستجمعة مع جميع الأشياء (الحكيم السبزواري).

إن حقيقة الوجود ذاتاً ومن دون واسطة لها نوع من المعية القيومية مع الأشياء التي وُصفت بالـ«قرب الوريدي» وهي عين الإحاطة القيومية للحق، ولفعله الواحد إحاطة سريانية للحقائق، والفعل الواحد الذي وُصف «بالأمر» هو من جهة عين الحق، ومن ناحية أخرى غير الحق وعين الخلق، ومصحح الكثرة وسبب وجود أو ظهور الوسائط الوجودية وإعداد الأرقام من أجل إيصال الفيض إلى جميع الحقائق، ولكنه من خاصية القرب الوريدي والمعية القيومية فهو غالب على كل شيء، لذلك فكل شيء منه ويرجع إليه، و«تتصور القشة أن هذه الجلبة بسببها».

١٢ ـ إن الشعور والعلم بالمعنى البسيط والفطري أمران ثابتان لجميع الحقائق، وإن العلم المركب ثابتٌ لبعض الحقائق البعيدة عن المادّة والجسم المتحركين، ولكن الدليل على هذا المعنى يأتي بهذه الصورة: من دون شك أن صريح وجود حق العلّة هو الحقائق الوجودية، وأي شيء له مدخلية في عليِة وخالقيِة الحق ومبدأيته ليس زائداً على ذات الحق. وإن الصفات الكمالية عين وجود الحق، وإن صريح ذات الحق، بوصفه أن جميع الكمالات عين وجوده، يتجلّى في الأشياء، ومتنزلٌ من الحق، هو ذات الحقائق الوجودية. وبناءً على ذلك فإن الوجود النازل من سماء الإطلاق إلى أراضي التقييد يحتوي على جميع الكمالات المستجنة في غيبة الوجود، ولكن الكمالات النازلة من حقيقة الوجود حتى لو كان الانحطاط من المقام الوجوبي، فهي لازمة الخلقة. وإن الكمالات الوجودية، والتي من ضمنها العلم والإرادة (الحب والعشق)، تتبع أصل الوجود

في الظهور والخفاء والشدّة والضعف، لذلك فإن الحقائق الموجودة في عالم المادة تنتفع من العلم بقدر وجودها .ولذا قال المؤلف العظيم: «بل هذه الصفات عينه تعالى، وهو بذاته المتّصفة بها مع جميع الأشياء، لأنّها مظاهر ذاته ومجالي صفاته... غاية الأمر أنّ تلك الصفات في الموجودات متفاوتة ظهوراً وخفاءً...».

١٣ ـ أدرج المؤلف الكبير هذه المباحث في الأسفار، وشرح بعض الإشكالات التي ذكرها هنا بصورة «إن قلت» بشكل لا سؤال في الأسفار.

١٤ ـ قال في كتابه الكبير: «قد استوضح من تضاعيف ما ذكرناه أن المبدأ الأول هو الذي ابتدأ الأمر وإليه ينساق الوجود، وانكشف أنه هو الغاية القصوى بالمعنيين [كما أنه الفاعل والعلّة الغائية للكل، والفرق بين المعنيين]: أحدهما بوجه الذاتيّة والعرضيّة، والآخر بحسب الوجود العيني لذاته والتحقّق العرفاني لغيره...».

قال وحيد عصره وفريد دهره، المحقق المحشيّ السبزواري في حواشيه على هذا الموضع من الأسفار: أي بينهما فرق اعتباريّ من وجهين: كل منهما مؤسس الاثنينية ومحصّلها، وكأنه فصل مقسّم للغاية بمعنى المنتهى إليه للحركات والأفعال والطلبات؛ لا أنّ ما به الافتراق المذكور من الطواري بين الاثنينية. وكذا الفرق بين الوجهين اعتباريّ من باب سبك اعتباريّ من اعتباريّ.

وخلاصة ما ذكر من زيادة التبصرة إلى التذنيب[1]، أن الغاية الأخيرة لجميع

---

(١) ذكر الملا صدرا ما كتبه في نهاية رسالة الأسفار باسم «زيادة التبصرة» وبعد ذكر ما كتبه المحقق السبزواري والذي قمنا بنقله أنهى موضوعه «بالتذنيب»، واهتم بتحريض الفصول العرفانية للأسفار حيث تحوي على اسمى المباحث والمسائل الفلسفية. ويبدو أن الملا صدرا كان مهتماً بإجابة الأسئلة المطروحة، حيث صنّف بعض الإشكالات بعنوان سؤال وجواب في هذه الرسالة العلمية جداً وكذلك في بعض آثاره، من ضمنها أواخر تعليقاته على حكمة الإشراق وشرحها ـ شرح العلّامة الشيرازي ـ التحقيق في كيفية ظهور النفس، وأنه كيف يمكن أن يتحقق تركيباً طبيعياً بين المجرد والمادي ـ الروح والجسد. وقد قام من بين حكماء الإسلام العظام بتحقيق هذه المسألة بنحوٍ شامل وأبدى رأيه، وأحال حلّ المشكلة إلى أجوبته المفصّلة على أسئلة أحد الأصدقاء.

العالم لها ثلاثة معانٍ: أحدهما العلّة الغائية، وقد علمت اعتبار السبق في علم الفاعل فيها[1]، وأنها علمه السابق الفعلي بوجه الخير في النظام الكلي.

وبما أن إرادة الحق هي علم الحق في نظام أتم، فإن الإرادة وعلم الحق هما مبدآ النظام الكلي، ومحيط واسع ويشملان جميع الأشياء خلافاً للإرادة الإنسانية التي هي مثلاً مبدأ الأفاعيل الجزئية، والنفس الإنسانية مدّبرة النظام الجزئي للجسم. (المراد من الكلي في اصطلاح الكبار هو بمعنى سعي المحيط الواسع وليس الكلّي باصطلاح أهل الميزان).

وثانيها الغاية بمعنى ما ينتهي إليها الفعل ويعتبر فيها النهاية. وهذا قسمان: أحدهما ما ينتهي إليه بالذات، والآخر ما ينتهي إليه بالعرض، وهذان هما المراد بالذاتية والعرضية. وبحسب الوجود العلمي لذاته والتحقّق العرفاني لغيره، يعني وجوده العينيّ النفسيّ لذاته ما ينتهي إليه بالذات هذا الفعل الكلّي والإيجاد المطلق؛ ووجوده الرابطي لغيره معروفٌ ما ينتهي إليه بالعرض، وإنّما مغايرة هذين العلمين مادام بقاء ما للعارف، وعند الطمس الصرف والفناء المطلق أو العلم الحضوري من باب علم الفاني بالمفني لا يبقي شيئاً حتى يتحقق وجود رابط، والمعروفية صفة آتية له تعالى كالعلم». انتهى ما حرّره[2] الحكيم المحشيء قدّس سرّه.

لذلك فإن «أحببت» ملازماً مع شهود الذات الملازمة بالأسماء والصفات الملازمة بالأعيان والمفاهيم والماهيات، مع هذا الشرط أن الأسماء هي مشهود الحق بعين الشهود ذات شهودٍ مفصلٍ، وأن الأعيان اللازمة للأسماء هي مشهود

---

(١) بالتأكيد يجب أن تكون العلّة الغائية تقرراً وتحققاً على نحوٍ ما قبل الوجود الخارجي للفعل، مع أن هذا السبق لا زماني (غير زماني) وعين وجود الفاعل حسب التحقيق الخارجي. وفي بعض الحالات أيضاً هو متمم فاعلية الفاعل، ومقدّمة على الفعل، ومن أجل إتمام فاعلية الفاعل حسب الزمان. ولذلك فإن الفاعل الزماني ليس فاعلاً حقيقياً، وفي الفعل أيضاً دائرة اختياراته ضعيفة ويتحقق في أفعاله نوع من الاضطرار حسب الواقع؛ وإن الفاعل هو بكامل معنى كلمة الحق الأول بنحو الإطلاق والمختار.

(٢) انظر كتاب الأسفار، ج ٢، ص ٤٩٢.

الحق شهوداً مجملاً، ومن هذا الشهود والتجلّي والتحرك فإن الأسماء تطالب بالأعيان من أجل إظهار كمالها، والأعيان تطالب بظهور الأسماء وتجلّي الصفات في كسوتها من أجل الخروج من الظلمة الإمكانية، والتنوّر بالنور الواجب. واتجاه الأسماء إلى الأعيان هو اتجاه فاعلي وطلب الأعيان هو تجلّي الأسماء على قبول ملازم مع نوع من الانفعال والتأثر الذاتي غير مجعول عارياً من الحركة والقوة والاستعداد اللازم للجسمانيات والحقائق الموجودة في دار الحركات والمتحركات، وأن ظهور الأعيان اللازمة للأسماء والصفات هو ناتج عن الفيض الأقدس، وهذا الفيض هو عين المفيض والمفاض والمستفاض، وملازم لتجلّي الأسماء في الأعيان الثابتة وأن الحقائق الإمكانية بالتجلّي الواحد التفصيلي هي ناتجة عن الفيض المقدّس والوجود المنبسط.

وأن كلمة «فخلقت» القدّسية تبين هذه الحقيقة:

إن وقع ظلّ المعشوق على العاشق ماذا سيحل فكنّا نحتاجه وهو يشتاق لنا إن كلمة «لكي أعرف» المقدّسة تحكي عن النهاية والغاية الوجودية للأشياء ومظاهر الأسماء وصفات الحق حيث إن كل وجود هو طالب وعاشق الحق بقدر سعة وجوده، وكذلك يحصل بقدر حد وجوده معرفة الحق من أجله في القوس الصعودي، وأن حجم المعرفة ومقدارها يتبعان الصبر الوجودي للعارف وليس السعة الكمالية والوجودية المعروفتين للحق:

«إدراك المفاض عليه للمفيض بقدر الإفاضة، لا بمرتبة المفيض»

بعبارةٍ أخرى: أن الكثرات أعم من الأسماء والصفات والأعيان والماهيات موجودة بوجود واحد جمعي أحدي عارٍ من شوائب جميع التراكيب في مقام ذات غيبي إلهي أحدي، وفي هذا المقام ما من وجود متحقق للكثرة والسوائية والدوئية حتى لو كانت نسبية.

إن كان الله اسم ذات فإن لفظة «الصمد» إشارة إلى هذا المقام والذات والمرتبة حيث جميع هذه التعابير من أجل صرف التفهيم ومقتضى «كنتُ كنزاً مخفياً فأحببتُ» من موطن الوحدة الصرفة أصبح متنزلاً بالكثرة النسبية، وظهرت

الأسماء والصفات من هذه الحركة الغيبية؛ ومنشأ هذه الحركة الغيبية هو العشق بالذات والأسماء والصفات والحب بالمعروفية وظهور الأسماء والصفات حيث أصبحت غاية المحبة والحب سبب التجلّي، حيث إن الرقيقة العشقية الإلهية أمست سبب ظهوره من مقام الإجمال إلى مرتبة التفصيل النسبي، فظهرت الأسماء والصفات. وبما أن الأعيان الثابتة هي الصورة والظهور للأسماء الإلهية لذلك ظهرت الأعيان الثابتة بظهورٍ تفصيلي ـ بتبع الأسماء والصفات ـ من الرقيقة العشقية، وبما أن العشق بالذات والحب بالأسماء والصفات الكمالية ليسا منفكين عن الحب والعشق بلوازم الأسماء والصفات ومن ناحية أخرى، إن الطلب من الأسماء هو فعلي والطلب من الأعيان ذاتي، وأن الوجود وكمالات الوجود بالذات مطلوبة للأعيان فقد تحققت من تجلّي الفيض المقدس المفاهيم والأعيان والماهيات بوجود وظهور تفصيلة في العين. لذلك فإن كمال الجلاء هو عبارة عن تجلّي الحق بصور الأسماء، وكمال الاستجلاء هو تجلّي وظهور الحق في مرآة جميع الأشياء. لذلك فإن الخلق هم حجاب الحق، والحق باطن الخلق: «باطن الخلق ظاهر الحق وهو الظاهر والباطن، وإليه تُرجع الأمور». عند أهل الحجاب الخلق ظاهر والحق باطن وعند أهل الشهود الخلق باطن والحق ظاهر.

١٥ ـ قوله: «كنتُ كنزاً مخفياً...»، وهو أنبأنا بوجود الغاية الثانية للعلم ....

ذكر في العلم الأعلى أن الغاية الوجودية لأي معلول بعينه ستكون علّة مفيضة، وهذا هو نفس المعنى الذي قاله العرفاء العظام: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[1].

وبما أن المعرفة العينية هي غاية وجود الخلق، لذلك يجب أن يكون عرفان الحق ممكن التحقق على وجهٍ ما، كما أنه على بعض الموجودات بحسب نهايات وجودها الفانية أن تصبح في مرتبة الواحدية وتتحد مع مقام التعين

(١) سورة الحديد، آية ٣.

الأول. وبما أن العقول الطولية وعن طريق العقل الأول بالنفس، تجعل الوجود العيني للحق شهوداً، وأن العقل الأول باعتبار الحد الوجودي متنزلاً من مقام الأحدية والواحدية لذلك فعلى بعض الأفراد، باعتبار النهاية الوجودية والقوس الصعودي، أن يصلُ إلى مقام الفناء في الله ومرتبة «لي» مع الله:

مع أن للملاك قرباً من البلاط　　إلا أنها لن تكون في مقام (لي مع الله)[1]

إن غاية الوجود الإمكانية هي أن الفاعل هو الله، وإذا لم ينته السير الصعودي للحقائق الإمكانية إلى الحق الأول، مع أن فاعلها هو الحق، فيلزم أن تكون هناك صورتان تمامية وكمالية من أجل شيء (كما حققناه في محله).

وأما كيفية تجلّي وظهور الحق على النحو المأنوس مع الأذهان والأفكار، فهي أن يكون «كنتُ» إشارة إلى ذات الأحد حصراً، حيث إن جميع الصفات والأسماء والأحكام والآثار مندمجة فيه على نحو فناء الكثرة في الوحدة أو وجود الوحدة نسبةً إلى الكثرة والاحتواء على كثرات بوجود صرف وغير محدود وغير قابل للإشارة والحكاية، حيث وصفوه بالغيب الذاتي والكنز المخفي والأحدية الذاتية وعنقاء مُغرب. وإن إطلاق لفظيّ «موجود» و«وجود» على هذه المرتبة هو من أجل باب التفهيم، وليس لفظ المسمى والمحكي عنه.

وإن «أحببتُ» إشارة إلى التجلّي الأرفع الأعلى والمقدّس من شوائب التركيب ومرتبة ظهور مفاهيم أسمائية وصفاتية تدّلُ على ذات الواحد الأحد المُتصّف بجميع الأسماء والصفات والعناوين وتحكي عن كمالات الذات

---

(١) لا تتحقق نهاية سير الوجود الإمكاني في معراج التركيب والقوس الصعودي ببداية الوجود الإمكاني، فإن مرتبة بداية الوجود الإمكاني في قوس النزول هي تعين الوجود المطلق بوجود الفعل الأول؛ وفي نهايات الوجود تصعد حقيقة الإنسان الكامل من هذه المرتبة إلى مقامات ومراتب أعلى. وإليه أشار بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۝٨ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۝٩﴾ [النّجم: ٨-٩]. لذلك ففي مقام فناء الإنسان في الحق، ورجوع النهاية إلى البداية تلوب أحكام الوجود الإمكانية من قبيل المرآتية والبُرهانية والظلّية في وجود ذي ظّل وصاحب الآية، وفي هذا المقام لا يتمايز العابد عن المعبود.

وتُنافي الذات من جهة، ومن جهة أخرى عين الذات تماماً. وتدلّ كلمة «أحببتُ» هذه إلى نوع من التنزل والتحرك الغيبي الملازم لظهور الذات من أجل الذات، شهود الذات في كسوة الأسماء والصفات؛ كثرة عارية من شوائب التركيب العيني والخارجي، وهذا التحرك الغيبي منزّه من القوّة والاستعداد الملازم باسم الصمدية الجامعية نسبةً إلى جميع الكلمات والأسماء الحُسنى والصفات العُليا الملازمة بشهود هذه الكمالات ولوازم الأسماء والصفات من الأعيان والمفاهيم وجميع الكثرات المنضوية في وجود واحد ومشهور من أجل الذات «كالشجرة في النواة»، ومن هذا التجلّي الأرفع الأعلى والتنزّل المقدّس والعاري من الشوائب الإمكانية والنقائص الحدّية «جاءت الكثرة ما شئت وكم شئت».

١٦ ـ لعلّك تقول: «إنّ للنفس في مقام خياله اقتداراً على التصوير كما حقّقه في المعاد، فالملائم والمنافر ما هو موجود لها وهو المدرك بالذات لا بالغرض ...».

أقول: ويعلم أنّ مألوفات هذه الطوائف المحسوسات الطبيعية فلا يتسلّى بخيالاتها كمن يفوت ماله ويتوفّى ولده في الدنيا فلا يتسلّى بخيالها ـ المال والولد ـ بل يتحزّن أكثر، وأيضاً «عقد قلبهم على فواتهما وذلك الإيقان لا يفارقه...».

ما يجب اعتباره ذي أهمية قصوى في هذه المسألة هو الصور الأخروية الناتجة عن تجسّم الأعمال ـ وهذا الشرط ضروري هنا ـ وفقاً للصور الحاصلة والنفوس، لا تتقرر في الروح، بل لها أثر غريب للإنسان عند إنشاء صور الأشياء الخارجية من أجل تنفيذ الأعمال والأفعال ـ سواء كانت الأفعال حسنة أو سيئة ـ الإرادة والنية وغرض منشأ الأفعال في كيفية ظهور الصور في برزخ النفس الإنساني، وتنشأ الصور الحاصلة من الأعمال في الآخرة والبرزخ بصورٍ مناسبة لها، كما تتقرر روح العمل في باطن وصقع النفس. وبما أن يوم القيامة والآخرة هو يوم الحصول على ثمرة الأفعال والأعمال، ولا تظهر صورة اليتيم

وأكل ماله في الآخرة مطابقة لصورة الشخص المعنوي على حقوق الناس والحدود الإلهية التي أوجدها لنفسه، بل تنقلب إلى جحيم أليم - نعوذ بالله من تبعات أعمالنا - حيث يجب أن يكون مأكول الظالم في الآخرة، وعذاب الآخرة أليم بسبب أنه لا يدخل عن طريق الجهات الخارجية على الأجسام الأخروية وعن طريق الأجسام على نفوسها وأرواحها، بل يشتعل من صميم الروح ويسري إلى الظاهر. وحركات أهل النار الفراق وغير مستقيمة؛ لذلك لو كان منشأ هذا العذاب مستحكماً في روح الإنسان فإنه لا يزول وأن المعذّب في الآخرة أمرٌ داخلي وليس خارجياً.

إن تجسّم الصور الحاصلة من الأعمال بصور مناسبة مع روح النيات ونشأة الآخرة من الضروريات ومن اللوازم التي لا تتجزأ للنفوس، لذلك ورد في الأخبار أن: يُبعث الناس على نياتهم: وخاصية تبدل النشآت كتبدّل سنين القحط سبع بقرات عجاف في الرؤيا...

١٧ - قول السائل: إنّ المحققين قد اتفقوا على أنّ الجوهر ذاتيّ...

أقول: يختلف كلام أهل التحقيق حول هذه المسألة ويحتاج إلى دقة وتمحيص. ويقول المحقق اللاهيجي[١] في هوامشه المختصرة على تجريد العلامة الطوسي:

والمقصود [أي مقصود مؤلف تجريد خواجه] أن الجوهر والعرض ليسا بجنسين لما تحتهما، وإنّما عبّر [العلّامة الطوسي] من نفي الجنسية بكونهما من الأمور الاعتبارية لاستلزامه له، فإنّ جنس الشيء من أجزاء الحقيقة فلا يكون أمراً اعتبارياً. وكونهما أمرين اعتباريين بعد إبطال جنسيتهما ظاهر، إذ ليس في الخارج أمر زائد على حقيقة أفرادهما بالضرورة يكون هو الجوهرية أو العرضية، بل لو أمكن كونهما من الأمور الخارجية، لوجب كونهما من الذاتيات، ولذلك

---

(١) كتب الملا عبد الرزاق شرحاً مبسوطاً عن التجريد وأطلق عليه «الشوارق». وقد كتب هذا الشرح من أجل كافة مباحث الأمور العامة والجواهر والأعراض وقسم من الشرعيات حتى أواخر مبحث علم الباري، ولما اعتبره مفصلاً قال: «انصرفت عنان العزيمة ثانياً إلى الإيجاز في مقاصدها مع احراز فوائدها...».

لم يرد لدعوى كونهما من الأمور الخارجية[1] الاعتبارية شيء على أدلة نفي جنسيتهما.

يقول المحقق اللاهيجي بعد تحريره التعليق المذكور في شرح كلام خواجه نصير الدين الطوسي الذي قال:

المتكلّمون ذهبوا على نفي جنستيهما، والحكماء قالوا بجنسية الجوهر؛ والظاهر أنّ النزاع لفظي[2]. فإن المعنى الذي ذهب المثبتون إلى جنسيته، ليس هو الذّي نفاه النافون.

قال بعض الأعاظم: إنّ للجوهر معنيين: أحدهما الموجود بالفعل في الموضوع، وأنّ هذا ليس حدّاً لمقولة الجوهر، بل هو من العرضيات اللّاحقة.

وثانيهما المّاهية التي هي في ذاتها بحيث حقّها أن تكون قائمة لا في موضوع، وهذا حدّ الجنس الأقصى لأجناس الجواهر، إذ له بالنسبة إليها خواصّ الذاتي بالنسبة إلى ماهو ذاتي له هذا، وأنت تعلم أن أدلة النفاة لا تنتهض على إبطال هذا[3].

يقول صاحب الشوارق في شرح كلام الخواجة القائل بأن: «كما أن العرض ليس بجنسٍ...»:

هذا كالمتفق عليه كما صرّح به بعضهم، إلّا أنّ بعضاً من الأعاظم صرّح بجنسية العرض أيضاً لما تحته، وحكم بأن للمقولات الجائزات[4] جنسين أقصيين: أحدهما الجوهر، والآخر العرض، وأثبتها في كتبه بما يطول ذكرها.

---

(١) يبدو أن كلمة «الخارجية» أضيفت من قبل الناسخ، لأن الأمر الخارجي يختلف عن الأمور الاعتبارية، والعبارة الصحيحة هي «الدعوى كونهما من الأمور الاعتبارية شيئاً على...»، والله أعلم بالصواب.

(٢) إن النزاع ليس لفظياً أبداً، فجوهر جنس الأجناس والعرض لا يمكن أن يكونا جنساً عالياً (كما سنحققه في هذا الحواشي بعون الله تعالى ومشيئته).

(٣) القائلون بنفي جنسية الجوهر ينكرون هذا المعنى بشكل مطلق، وقد شاهدوا هذا التقرير في كلام أعلام الفن؛ وهذا يعد من الإشكالات التي تؤخذ عليهم كونهم تجاهلوا هذا التفصيل.

(٤) الشوارق: الجائزان.

وحاصلها أنّ العرض يطلق على معنيين: الموجود في الموضوع، وليس له صلاح أن يكون حدّا لمقولة العرض؛ والطبيعية الناعتة التي حقّها بحسب شخصيتها وبحسب نفس طبيعتها جميعاً أن تكون قائمة في الموضوع، وهذا هو الجنس الأقصى لمقولة العرض بعين[1] ما يدّل على جنسية الجوهر بالمعنى الثاني لما تحته، فلا فرق في ذلك بينهما[2].

إن مراد الحكيم المحقق اللاهيجي من بعض الأعاظم هو السيد مير محمد باقر داماد ثالث المعلمين وأُستاذ أستاذه والذي ألّف بعض آثاره في عصر المير داماد، وفي مقام نقل المطالب يصفه بـ«بعض الأعاظم دام ظلّه»، مثلما ألّف الحكيم العارف والفقيه العلّامة الشيخ الفيض الكثير من آثاره في فترة حياة المير داماد، وكان الملا صدرا في عصر أستاذه مهتماً بالمجال الفلسفي، ويفضّله أهل التحقيق وأصحاب البصيرة على أستاذه؛ كما أنه كتب آثاره المهمّة في عصر المير داماد وفي عصر الفيض أطلقوا عليه لقب «صدر المتألهين».

لقد صرّح المير داماد في القبسات وبعض آثاره أن العرض يعد من جنس إقصاء المقولات العرضية؛ ولكن السرّ في أن الجوهر هو جنس الأجناس ولا ينطبق هذا الحكم على العرض، هو أن الملا صدرا قام بشرحه بشكل مختصر في تعليقات حكمة الإشراق وشرحه[3].

---

(١) الشوارق: لغير.

(٢) قارنوه بالشوارق، ج ١، ص ٣٦٤.

(٣) بعد مراجعة تعليقات هذا الموضوع أدركتُ أن المعنى الجوهري ـ باعتباره متداخلاً في الهيولى الأولى والصور الحّالة في الهيولى والأجناس والفصول المتحدّة مع الأجناس حتى الفصل الإنساني وهو فصل الفصول ومأخوذ في هويات النفوس والعقول على نحو الإبهام والترديد وعدم التحّصل، وكذلك محفوظ في قوس نزول هذا المعنى بنحوٍ مبهم في العقول الطولية وعوالم البرزخ حتى قوة الوجود وهي مادة مبهمة ـ هو محقق المعنى الجنسي. ولكنه لا ينطبق بالذات الموجود في الأجناس العرضية، فعلى سبيل المثال ما من جهة اشتراك بين المعنى الكمّي والكيفي، وإن المعنى الجامع بين هذين ليس أمراً جوهرياً وذاتياً، وبما أن مفهوم العرض يصدق على أكثر من مقولتين متباينتين بالذات، فهو مثل الوجود وهو خارج=

ولأن هذه المسألة هي أحد المباحث الدقيقة الحكمية، فلا بأس بذكر بعض الأقوال، ثمّ بيان ما هو الحقّ والصواب، تأييداً لما حققّه المؤلف «رضي الله عنه».

يقول المير داماد في القبسات:

لا تنسينّ ما قد تحقّقته في أضعاف ما تلي عليك في سائر الكتب: أن سنخ جوهر الماهية وجوهرياتها واجبة الانحفاظ في جميع أنحاء الوجود وأوعية التحقق، أليست الوجودات بأسرها من عوارض الماهية والعوارض لا تبدّل جوهر الحقيقة ولا تغير سنخ الماهية؟

وبعد بيانه هذا المعنى أن الذاتيات محفوظة في جميع أنحاء الوجودات ولا تقبل التغيير والتبدّل وأن معقول ومفهوم[1] الجوهر هما الجوهر وأن الهويات وأشخاص الجواهر وأفرادها هم الجوهر أيضاً، وأن هذا المعنى في العرض أي معقول العرض ومفهومه، ومصداق وفرد العرض محفوظان من دون أي فرق، وأن ملاك الجوهرية والعرضية هو انحفاظ المعنى الجوهري والعرضي، يقول المير داماد في سنخ ماهية المحفوظة غير المتبدّلة:

إن مقولة الجوهر لأنواع الجواهر وأجناسها هي الماهية المنعوتية التي حقها في الأعيان ـ أي في حد نفس ماهياتها المرسلة بحسب نفسها من حيث هي هي مع عزل اللحظ عن خصوصيات الوجودات ـ أن تكون قائمة الذات لا في الموضوع.

ومقولة العرض لأنواع الأعراض وأجناسها هي الطبيعة الناعتية الّتي حقّها

= عن المقولات، وإن ملاك خروج شيء ـ سواءً كان مفهوم المصداق ـ من المقولات الماهوية، صدق أو تحقق ذلك الشيء في أكثر من مقولة، مثل الشيء والوجود والإمكان والوجوب، ومن ضمنها مفهوم العرض.

(١) وهنا أيضاً الموضوع ليس بهذه البساطة، وإن انحفاظ المعنى والمفهوم في سنخ المفهوم والمعقول للجوهر ليسا بسبب كون مفهوم الجوهر يصبح جوهراً بحسب الوجود العقلي.

بحسب نفس ماهيتها المرسلة من حيث هي هي وبحسب خصوصية الشخصية جميعاً أن تكون قائمة الذات في موضوع.

فالعرض ما في حدّ نفسه بحيث يكون حقّه بحسب ماهيته وبحسب خصوصية شخصيته جميعاً أن تقرّره ووجوده في نفسه عين تقرّره ووجوده في الموضوع. والجوهر ما في حدّ ذاته بحيث يكون حقّه بحسب نفس ماهية ـ لا بحسب خصوص نحو وجوده وتشخصّه ـ أن يكون تقرّره ووجوده لا في موضوع.

والمحلّ إنّما يكون موضوعاً للحالّ فيه إذا كان لشخصيته ولماهيته جميعاً: فإذاً للمقولات الجائزات جنسان أقصيان، وكل حقيقة متأصّلة من الماهيات الممكنة تحت أحد ذينك الجنسين الأقصيين لا محالة، فليتثبت!

وهناك جدل كثير في كلام هذا المحقق الكبير: أولهم أن عناوين المعاني الجوهرية والعرضية التي تحصل في نشأة الذهن هي جوهر أو العرض حسب المعنى والمفهوم، ولكنها ليست مصداق الجوهر والعرض، كما حقّقه المحقق العظيم وتلميذه الأعظم مؤلف هذه الرسالة: «ولا يلزم أن يكون مفهوم الجوهر فرداً لنفسه ولا أيضاً معنى الحيوان فرداً لنفسه»، لأن الشيء يعد فرد الجوهر أو العرض عندما يترتب عليه آثار مترتبة من مقولة الجوهر أو العرض فضلاً عن أخذ مفهوم الجوهر أو الحكم في ماهية ذلك الشيء بحسب الوجود الخارجي للشيء المعقول: «ولا منافاة بين كون الشيء مفهوم الجوهر وفرداً للعرض».

ولكن حول تقرير هذا المطلب أنه بأي اعتبار مفهوم الجوهر ومفهوم عرض جنس الأقصى هما من أجل المقولات الجوهرية والعرضية يقول المير داماد في القبسات[1]:

فالقول الفصل: إنّ الجوهر يطلق على معنيين: الموجود لا في موضوع، ولا يستراب في أنّ هذا المعنى ليس حدّاً لمقولة الجوهر، بل هو من العرضيات اللّاحقة؛ والماهية المتأصّلة التي هي في حد جوهرها بحيث حقّها أن تكون

(١) القبسات، صفحة ٢٧ حتى ٣٠.

بحسب نفس طبيعتها المرسلة قائمة الذات لا في الموضوع، وهذا المفهوم حدّ الجنس الأقصى لأجناس الجواهر؛ لما أنَّ لطباع هذا المفهوم بالنسبة إليها بحسب نفس الماهية خواص الذاتي بالنسبة إلى ذي الذاتي، ولأنّه لو لم يكن من الذاتيات بل كان من لوازم الماهية، كان لا محالة مبدأ بالذات في نفس جوهر الماهية. فذلك المبدأ هو الذي جنسناه لمقولة الجوهر وسميناه الجنس الأقصى، ولأنه طبيعة مشتركة بين الجواهر كلّها...[1].

يقدّم المير داماد على شكلٍ ماهر تقريراً حول كيفية لحاظ جعل جوهر الجنس نسبةً إلى الأنواع الجوهرية، وثم من أجل إثبات كون العرض من جنس الأقصى يقول على النحو التالي:

والطبيعة الناعتية التي في حدّ ذاتها بحيث حقّها بحسب شخصيتها وبحسب نفس طبيعتها المرسلة جميعاً أن تكون قائمة الذات في موضوع، فهذا الطباع المشترك بين جميع الأعراض هو الجنس الأقصى لمقولة العرض بحكم البراهين اليقينية من هذه السبل الثلاثة[2]، كما في الجواهر من غير فرق أصلاً.

لن تصبح أي طبيعة مشتركة الجنس الأقصى والأعلى، لأن في عرض تصوير هذا المعنى ثمة مشكلة، بل إن الأمر يستلزم بعض المحذورات، وإن جهة الاشتراك الذاتية بين الأمرين وبين المقولتين المتباينتين هي أمر محال تماماً، وإلا لكان من الممكن تصوير جهة مشتركة بين مقولتي الجوهر والعرض أيضاً؛ ومن حيث التباين لا يوجد فرق بين مقولتي الكم والكيف وبينهما مع الجوهر. ومع أنه يمكن القول بأن العرض من شؤون الجوهر ومنبعثٌ من ذاته، وأن هذه الملازمة والسنخية لا توجد إطلاقاً بين مقولتي الإضافة والكم، ولكن جوهر أمرٍ قد انتشر وجرى في جميع أنواع الجواهر من العقل الأول حتى الهيولى الأولى ومن المادّة الأولى حتى العقل الأول، وأن المراتب والدرجات محفوظة. ولهذا

---

(١) لقد شرح المحقق اللاهيجي ما نقلناه بشكل ملخص.

(٢) لانه اثبت هذا المعنى بثلاثة تعاليل، بقوله: «ولأنه لو لم يكن من الذاتيات ... ولأنه طبيعة مشتركة بين الجواهر»، وقوله: «لمّا أنّ الطباع...».

السبب يقول صدر الحكماء في تعليقاته على حكمة الإشراق لمؤلفها السهروردي:

ولقائل أن يقول: ما بال الحكماء لم يفسّروا العرض أيضاً على قياس ما فسّروا به الجوهر حتى يكون جنساً للأعراض؟ وذلك بأن يقال: إنّ العرض ماهية شأنها في الوجود، أن يكون في موضوع. ولعّل سبب ذلك أنّ الاختلاف في أنحاء الوجودات يوجب الاختلاف في الماهية، ثمّ الأعراض مختلفة في نحو الوجود الذاتي، فإن الكيفيات على اختلافها بحسب الأجناس والأنواع لها نحو خاصّ من الوجود لذاتها، والكميات أيضاً على اختلافها لها نحو آخر من الوجود بالذات، وكذا الأعراض النسبية على اختلاف معانيها لها نحو آخر من الوجود أضعف من الكلّ، حتى زعم بعضهم أنّ وجوداتها ليس إلّا في العقل، فليس للأعراض كلّها ماهية مشتركة بين الجميع يتصوّرها العقل مجرّدة من الخصوصيات كما في الجوهر...[1].

لم يهتم المير داماد بكيفية الوجودات وسرّ وعلّة انتزاع الجهات المشتركة من الحقائق بواسطة إنكار أصالة الوجود بصورة كاملة، لأن ترتّب الأجناس والفصول والأنواع المختلفة من الحقيقة التشكيكية العرضية مثل الجوهر تابعة لكيفية الوجودات، وأن المفاهيم والماهيات من الأمور الاعتبارية وهي حسب المفهوم معروض الوجود، وحسب المصداق عارض الوجود، عروض غير أقسام[2] العوارض المشهورة عند الأعلام.

---

(١) تعليقات على حكمة الأشراق، ص ٢٠١ حتى ٢٠٣.

(٢) جميع الأنواع الجوهرية المتفرّقة في نظام الكون في وجود الإنسان موجودة بوجود جمع إلهي، وتقع في زمرة وجود واحد، وإن هذه الأنواع المتفرقة أيضاً حسب باطن الوجود، وباطن باطن الوجود إلى سبعة وسبعين باطناً، وباعتبار لحاظ تقدم الأنواع المثالية والعقلية على الأنواع المادية لأي حقيقة جوهرية مثل المعدن والنبات والحيوان والإنسان لها وجود جوهري وممتد حيث مرتبتها الأدنى هي الهيولى الأولى - الجوهر الذاتي - ومرتبتها الأعلى هي العقل المجرّد التام الوجود الذي بناءً على الفطرة جوهر عارٍ من المادة ومبرّأ من المقدار والشكل، وفي النهاية أن باطن باطنه هو العقل الأول، كما أن العقل هو صورة الاسم الإلهي، وإن المعنى الجوهري سار في هذه المراتب بمعنى الجنس. ولكن هنالك

١٨ ـ ولكن حديث «تركب الهيولي من المادّة والصورة والقوّة والفعلية»، بما أن الهيولى تعد جوهراً فهي موجودة بالفعل، وباعتبار الجهة هي قوة مستعدة لقبول الفعليات، لذلك عليها أن تكون مركبّة من الجهة بالفعل ومن جهة القوة: ثم ينقل الكلام إلى المادة وهكذا فيلزم التسلسل. كما أن هذا المعنى لا يطابق بساطة الهيولى[١].

يجب أن نعلم أنّ الفعلية في الهيولى هي فعلية في القوة والاستعداد، كما أن جوهرية الهيولى جوهرية تعدادية؛ أي أنّ الهيولى جوهر مستعد، وأن الاستعداد وقوّة النحو يشكلان وجوده، وإن كانت هناك فعلية للهيولى فهي لن تلتجئ إلى الصورة في التحقق، وأن الفعلية لها تقدّم مطلق على القوة. لذلك فإن أهل التحصيل يعدّون تركيب الهيولى والصورة تركيباً اتحادياً وليس انضمامياً، وأن الهيولى تحتاج إلى فعلية في قبول الصورة وإظهار الاستعداد وسائر الأحكام المترتبة على نفس الهيولى. وإن سألت الحق، هناك وجود في الخارج له جهات مختلفة، جهة الاستعداد والقوّة والمادّية، وجهة الفعلية. وبناءً على مسلك الحكماء المشائيين لا تتحقق جهتان متمايزتان في الهيولى حيث تكون إحداهما بالقوة والأخرى بالفعل، وهذا الأمر يشبه البسائط تماماً حيث إن الجنس والفصل فيهما أمرٌ عقلي.

١٩ ـ إن قصد الشيخ الأعظم هو أن المتضايفين لا يخشون مطلقاً امتناع اجتماع الأطراف، من ضمنها المحركية والمتحركية، حيث نقول من باب إقامة البرهان على امتناع الاجتماع من أجل القوة والفعل في شيء من

= تباين ذاتي في الأعراض، وما من ترتب فيها، والبينونة العزلية للأعراض تمنع وقوعها تحت جنس أقصى باسم العرض.

والعجب من المحقق الداماد، مع براعته في الحكمة النظرية وتضلّعه في المشكلات الحكمية، وسعة باعه في المعقولات وإحاطته بالمسائل العقلية وعلوّ مقامه في العلم، كيف غفل عن هذه الحقيقة.

(١) في حواشي شرح الهداية: «لا ضرورة ملجئة إلى النقل، فإن الخلف ثابت بدونه، لأنه لا مائة للمائة. ولذلك قالوا: إن الهيولى أمر مجرّد.»

أجل واحد: لا يتصف شيء واحد بهذين العنوانيين، وإن أطراف بعض أقسام التقابل ممكنة الاجتماع، بل هي بناءً على وجود خارجي مجتمعة في شيء واحد، مثل العاقلية والمعقولية في العلم المجرّد التام بذاته، بل إن أي معقول بالذات له اتحاد مع العاقل بناءً على وجود خارجي؛ وقد صرّح به المؤلف المجيب الأعظم في كتبه مراراً.

٢٠ ـ بناءً على وقوع العلية والمعلولية في سنخ الوجود، وبناءً على اعتبارية الماهيات فإن الإمكان في المعلول وملاك احتياجه للعلّة هما عبارة عن حضور وجود المعلول عين الربط بعلّته، وهذا الحكم يصدق في جميع الوجودات المعلولية؛ ومع أن الوجود المنبسط هو وجه الحق من جهة، وعين الحق من جهة أخرى ـ مع أنه جهة عين الخلق، وأن سريانه في الحقائق والأعيان منشأ ظهور الحقائق، وملاك معبية سريانية الحق نسبةً إلى الأشياء، من الجهة التي متنزّلة من وجود صرف عارٍ من جميع القيود، حتى قيد الإطلاق ـ فهو يتشكل من جهة الوجود وكذلك جهة فقدان التنزّل اللازم، ويتشكل من تركيب مزجي، مع الظلمة الوجودية لازمة النفاد، وعدم الوجود في مقام وجود صرف مطلق بلا تعين.

٢١ ـ ما قاله المؤلف العلّامة وعدّة شبه السر، ثم شرحه في كتب أهل الفن:

قال المحقق الداماد في القبسات:

وميض؛ فإن أعضل بك الشك واعتاص عليك الأمر في أنّ الفصل يحمل على النوع حملاً بالذات، وقد انصرح بما قد اقترّ في مقرّة أن فصول الأنواع على الإطلاق مفهومات المشتقات وليست بداخلة في شيء من المقولات تحت الجنسين الأقصيين ـ الجوهر والعرض ـ دخولاً بالذات بتّة، فإذن يلزم أن تكون الأنواع العرضية عن مقولة العرض؛ فاستمع لما نتلو عليك وهو: إنّ الفصل المنطقي مطلقاً هو المشتق[1] كالناطق والحسّاس وقابل الأبعاد

(١) ما اشتهر بين المتأخرين بأن المشتقات لا تركيب لها حسب المفهوم وأنها بسيطة، لا أساس له. إنّ استدلال السيد شريف والآخرين على فرض كمالها، إن قام بنفي التركيب من=

والمنفصل والمتصل، وكذلك العرضيات هي المشتقات كالكاتب والضاحك، ومفهوم المشتق ذات ما مبهمة ينتسب إليها مبدأ الاشتقاق على أن تعتبر الإضافة إلى ذلك على شاكلة التقييد، لا على سبيل القيد. فمفهوم الناطق مثلاً ـ وهو فصل الإنسان ـ ذات ما مبهمة حقها النطق[1]، أي إدراك الكليات على أن تعتبر الإضافة إلى النطق على أنها تقييد لا قيد. والفصل لأي جنس كان هو أيية النوع من الجنس، وليس هو إلّا حيثية من حيثيات النوع المحصّل واعتباراً مَا من الاعتبارات المضمنّة في طبيعة الجنس؛ إذ هو في حدّ طبيعته ذو وحدة مبهمة بالقياس إلى الفصول والأنواع الّتي هو في الوجود عينها.

فالفصل إنّما يحمل على النوع حملاً بالذات لا من سبيل المائية بل من سبيل الأيّية. فإذاً الفصل ليس ماهية متأصلة متحصلّة، وإنما هو اعتبار في جوهر الماهية المتأصلة، فإنّ الماهية وتأصّلها اعتبار جوهر الحقيقة بحسب المافية لا بحسب الأيية، والشيء إنّما يدخل في المقولة بما هو ماهية لا بما هو أيية

= مفهوم المشتق، فإنه لا يثبت البساطة. كما أن الكلام في التركيب أو البساطة هو مشتق حسب المفهوم العُرفي، وليس لدينا شك بأن في مشتقات الذات «ما» إبهام واضح متبّع في تعيين المفاهيم، وإن موضوع «له» هو لفظ مركب أو بسيط، هو الذهن الصافي للعُرف وليس الذهن المشوّب بأحكام العقل، وما حققّه بعض الأساتذة في هذا الباب، اقتبسوه من كلام السيد المير داماد من القبسات.

(١) ما من شك في هذه المسألة أن الجزئين الجوهريين للجسم في الخارج هما جوهر: المادّة. إن الجوهر بالقوة والصورة هما الجوهر بالفعل؛ وإن المجموع المركب من هذين هو جوهر أيضاً وإن الصورة حالة والمادّة مُحلّة، وأنهما ليسا نظير حلول الأعراض في الصور النوعية، وإنّ الصورة علّة من أجل المادّة. وبناءً على التركيب الاتحادي فإن العلّية عقلاً حسب التحليل حيث له منشأ انتزاع في الخارج وجسم واحد له جهات كثيرة، ولكن الجنس فصل عرض عام نسبةً إلى الذات، وفصل عرض خاص نسبةً إلى الجنس. وتحدث هنا مشكلة أن الصورة باعتبار أن تُعد فصلاً مع أنها تُحمل بالذات على النوع، يجب أن تخرج الفصول من مقولة الجوهر.

إن ملاك دخول شيء تحت إحدى المقولات، هو أولاً أخذ الحد في ماهية المعرّف وثانياً ترتّب الآثار اللازمة لتلك المقولة، وترتّب الآثار هو فرع على الوجود الخارجي للمقولة وليس التقرر الماهوي، وإنّ التحصّل الجوهري لذلك المفهوم، ليس محصّل إنسان مركب من حيوان وناطق من دون لحاظ الوجود الخارجي لفرد الجوهر.

ماهية، فكون الفصل محمولاً على النوع حملاً بالذات لا من سبيل ما هو، بل من سبيل أي شيء هو في جوهر ماهية، ليس يستلزم وقوع النوع في مقولة مّا من المقولات بذلك الاعتبار، ولا عدم كونه بذلك الاعتبار في مقولة أصلاً يصادم كونه بحسب مائية في مقولة الجوهر مثلاً.

ثمّ إنّ الداخل في مقولة بالذات هو كلّ ما لحقيقته المحصّلة المتأصلة تأحّد نوعي محصّل بعد أحدية جنسية، فالعرضيات بأسرها وفصول الأنواع مطلقاً خارجة عن جملة المقولات، نسبتها إلى مقولات الجنسين الأقصيين نسبة قوم بداة إلى المتمدّنين في المدينة[1].

٢٢ ـ أوردَ مراد المير صدر الدشتكي في حواشي التجرّيد برهاناً على الاتحاد، حيث يقول في الأسفار:

فصل في معرفة كيفية تركب الجسم الطبيعّي عن مادّتهُ وصورته. والحقّ عندنا موافقٌ لا تفطّن به بعض المتأخرين من أعلام بلدتنا ـ شيراز حرسها الله وأهلها ـ أن التركيب بينهما اتّحادي.

٢٣ ـ عارض المير صدر والمُلّا جلال في حواشي على التجرّيد في المباحث المشكلّة، كلام بعضهما، ومن ضمنها مباحث الوجود الذهني ومسألة اتحاد المادّة والصورة هذه، وهذا ما انتهى بمباحثات عميقة في هذا القبيل من المسائل.

ويجب أن نعلم أن هناك إشكالات كثيرة في مسلك المير صدر في مسألة اتحاد المادّة والصورة وكذلك على كلام المُلّا جلال، ولذلك يقول الشيخ في الجواهر والأعراض في الأسفار:

واعلم أنّ هذين النحريرين قد أفرغا جهدهما وبلغا غاية سعيهما في تبيين هذا المقام وبسطا الكلام فيه، حتّى رمى كل منهما إلى صاحبه أي سهم في

(١) تعود هذه العبارة الأخيرة إلى الشيخ الرئيس ابن سينا في قاطيغورياس الشفاء. انظر كتاب: القبسات، ص٤٨ و٤٩.

كنان علمه، ومع ذلك لم يصل واحد منهما إلى مرتبة التنقيح ومشرب التحقيق[1].

وبما أنّ السيد سند قام بإنكار الأجزاء المحسوسة في المركبات الحقيقة ـ مثل أعضاء جسم الإنسان والحيوان وكذلك وجود النفس والجسم والمادّة والصورة ـ لذلك يقول المؤلف مجيباً: «إنّ ما قرّرناه ليس هو قولٌ بالتركيب الاتّحادي الّذي زعمه سيد المدقّقين وأصحابه...»، وكذلك لم يدرس بعض المقدّمات التي يتوقف عليها التركيب الاتحادي، على سبيل المثال إنه ينكر الحركة الجوهرية وعدّ ملاك الموجودية في المعاني والمفاهيم الماهوّية في نفس وجود مصدر انتزاعي يتكثّر في تكثر الماهيات، وبما أن هناك تباين عزلي بين المفاهيم، فما من وجود لملاك من أجل الوحدة في المادّة والصورة في مشربه الحكمي؛ لذلك لا يمكنه الاعتقاد بتحوّل المادة إلى «الصورة» الملازمة للاتحاد وعلى أساس هذه المقدّمات وغلبة أحكام كثرة الماهيات على وحدة الوجود الانتزاعية، فإن معاصره أي المُلّا جلال ينكر أصول الوحدة الحقيقية اللازمة لأنواع الموجودات من ناحية تكامل الطبيعية وحصول اتحاد بين الأجزاء، ووجود جهة الوحدة بين المادّة والصورة، مأخذ الجنس والفصل. لأن المعاني والحقائق المتباينة لن تتحقق من دون حصول الوحدة وغلبة الوحدة على الكثرة والدوئية بصورة نوع واحد، لذلك يقول: «لا ريب أنّ التركيب يقتضي الأجزاء وتغايرها، والاتحاد ينافي ذلك».

ولكن إشكاله على السيد السند هو في باب الصورة المجرّدة التامّة للجسم، التي هي النفس الناطقة، وإن اتحادها مع الجسم ملازم مع حصول التجزّي والتقدّر، بل الكون والفساد في المجردات التامة ـ النفوس الإنسانية ـ وهذا الإشكال وارد بناءً على المسلك المشهور من ضمنه المير صدر، لأن الاتحاد لا يحصل من دون سراية حكم أحد المتحدّين ببعضهما البعض، وأصولاً المجرّد التام لا يمكن أن يكون له رابطٌ للتدبير وإظهار فعل من مجلّى المادّة، مع جسم

---

(١) انظر كتاب الأسفار، ج٥، ص ٥٢٠.

ماديّ. لذلك فإن النفس، حسب المرتبة الدونية التي تتحد مع المادّة، وإن المرتبة العالية والتجرّد يحصلان بعد هذه المرتبة، عين الجسم ونفس المواد وصور العناصر. لذلك يجب أن تصل إلى مقام التجرّد بالحركات والتحولات الجوهرية.

عدّ الملّا صدرا هذا المعنى كأحد الأدلة القوية على الحركة في الجواهر والاشتداد في أنحاء الوجودات، لأن وقوع الحمل بين الأجزاء الحدّية للإنسان دليل على اتحاد المادّة (الجسم) والصورة (النفس المجرّدة)، وبسبب صحة الحمل هذه فإن أهل التحقيق يعدّون تركيب الأعراض بالموضوعات اتحاداً، وليس بهذا المعنى أن يحصل نوع من الجوهر والعرض وتركيبهما. لأن المركب من الجوهر والعرض هو ليس جوهراً ولا عرضاً، بل خارجاً عن المقولات: لمّا حققنا أن العرضيات ـ أي المشتقات ـ طرّاً خارجة عن المقولات، والمقولة بالحمل الشائع عبارة عن الفرد الجوهري الخارجي، حيث يؤخذ في حدّه المعاني الجنسية أعمّ من الجوهر والعرض، وفي الخارج أيضاً يترتب عليه الأثر المطلوب للجوهر أو العرض. فافهم وتأمّل واخفض جناح عقلك ولا تكوننّ من الجاهلين!

٢٤ ـ وقد ذكر المؤلف العلّامة هذا المبحث لأن السيد السند المير صدر الدشتكي استدّل باتحاد الجسم، المادّة والهيولى والصورة ـ النفس الناطقة ـ من ناحية أن النفس صورة الجسم وأن الجسم مادّته ـ وقد صرّح الشيخ وأتباعه بذلك ـ وقال: «إنّ النفس تتصف بصفات معيّنة للبدن، وكلّ ما اتّصف بصفة معينة لشيء فهو عين ذلك الشيء، فالنفس عين البدن».

إنّ إثبات القضية الصغرى على النحو التالي: إنّ أي إنسان ينسب إلى نفسه جميع أفعاله أعمّ من الأفعال الصادرة عن القوى الطبيعية والمّادية والأفعال الصادرة من جهة غيب وجود النفس إلى أصله الثابت، الذي يوصف بالـ«أنا»، ولكن نسبة الملازم بالحمل «أنا الآكل والشارب والجالس والذائق والمتحيز والمتجسّم»، وهذا القبيل من الصفات هو من مختصات الجسم، وتتصف

النفس بها أيضاً، وإنّ حمل صفات الجسم على النفس دليل على اتحادهما[1].

ولكن القضية الكبرى: «فلمّا ثبت في مقامه أنّ الصفة الواحدة المعينة لا تقوم بموصوفين؛ لأنّ العرض وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لموضوعه، ولا يمكن أن يكون وجود واحد في نفسه وجوداً لأمرين مختلفين من غير أن يتّحد بنحو من الوجود... فثبت أنّ النفس تكون عين البدن، فإذا ثبت أنّها عين البدن، [ثبت] أنّ كلّ صورة عين مادّتها. إذ لا قائل بالفصل، ولأنّ غير النفس من الصور أولى بأن تكون عين المادة من النفس بأن تكون عين البدن»[2].

٢٥ ـ هناك اعتراضات عدّة موجّهة من قبل الشيعة وأتباع الإشراقيين القدماء على أحد أدلة تركب الجسم من جزئين جوهريين ـ الهيولى والصورة ـ من ضمنها الدليل النقضي من ناحية ظهور النقوش الإنسانية، والدليل: «أن الجسم من حيث هو جسم له صورة اتصالية، وهي معنى بالفعل؛ ومن حيث هو مستعد لقبول السواد والحركة وغير ذلك فهو بالقوّة، والشيء من حيث هو بالفعل لا يكون من حيث هو بالقوّة؛ لأنّ مرجع القوّة إلى أمر واحد عدمي ـ فهو فقد شيء ـ ومرجع الفعلية إلى حصول حقيقة ما، والشيء الواحد من حيث هو واحد لا يكون مبدأً لهاتين الحالتين»[3].

---

(١) حواشي السيد السند المير صدر الدين الدشتكي الشيرازي. مع أن هذه الحواشي لها أهمية كبيرة، إلا أنها مع الأسف لم تطبع حتى الآن؛ وكذلك ينطبق الأمر نفسه على الحواشي النفيسة الأخرى للملّا جلال الدواني وغياث الحكماء على كتابات المير صدر وغيرهم.

(٢) هناك إشكالات متعدّدة على هذا المسلك، ويمكن الإجابة عليها فقط بالقواعد المقررة في كتابات العلّامة (رضي الله عنه)، وإثبات الاتحاد، مع أن بعض أدلة المير صدر قوية مثل صحة الحمل بين الجنس والفصل، الجنس المأخوذ من الجسم ـ المادّة ـ والفصل المأخوذ من الصورة، ولكن مع هذا هناك إشكالات واردة عليها.
عليك بالتأمل فيما علّقنا على هذه الرسالة في إثبات الاتحاد وإقامة البرهان على الحركة الجوهرية من مسلك الاتحاد، وأيضاً من كيفية ارتباط النفس مع البدن وإثبات أنّ النفس تكون عين المواد بحسب وجودها البدوي واتحاده مع المادّة في جميع المقامات من مبدأ تعلقها بل تخيلّها إلى مرتبة فنائها في الحّق وبقائها به.

(٣) انظر كتاب شرح الهداية، ص٤٤ حتى ٤٦.

قيل: «إنّ هذا الدليل منقوض بالنفس الإنسانية، إذ هي من حيث ماهيتها بالفعل، وهذا قوّة قبول المعقولات. فكبرى القياس الأول لهم، وهو قولهم: كلّ ما هو بالفعل لا يكون بالقوّة تكون منقوضة بقياس من الشكل الثالث، وهو: إنّ النفس الإنسانية أمر بالفعل من جهة ذاتها، وكل نفس إنسانية يكون لها قوّة أمر مّا؛ فينتج بعض ما هو أمر بالفعل يكون قوّة أمر مّا»[1].

٢٦ ـ يعني أن نقول: إن مُراد أفلاطون من قِدم النفوس هو قِدم علّة النفوس وحقيقة النفوس باعتبار الوجود العقلاني للأرواح قبل هبوطها إلى عالم النفس والتعيّن الجزئي، وإن الرقيقة هي الحقيقة نفسها، وفي النهاية فإن الكينونة العقلية للنفوس القديمة هي زمانية وأزلية، حيث قال أفلاطون: إنّ النفوس الإنسانية بالقيد المتعلق بالأجسام الجسمانية المادّية، قديمة. وهناك قرائن على هذا المعنى في كلام أتباع أفلاطون.

٢٧ ـ لا يوجد هناك دليل مُقنع على نفي خروج النفوس الناطقة والجواهر العقلية من مقولة الجوهر في كلام شيخ الإشراق وصدر الحكماء وأتباع المُلا صدرا والشيخ الشهيد، لأنّ نفي الماهية من الوجود المعلول الإمكاني ليس

---

(١) يجب أن يعلم: فإن لكل قابل جهتين واعتبارين، هذا القابل من جهة نفس الذات والحقيقة والحيثية التي تحمل القوّة والقبول يجب أن يجتمع مع القبول ولكن من جهة نفس القوّة، والقبول ليس لديه إمكانية الاجتماع مع القبول ـ لا أقول: من جهة قبولها مطلقاً [بل] من جهة قوّتها الخاصة والاستعداد الخاصّ الّذي يكون لها بالقياس إلى المقبول الخاصّ ـ لذلك فإن القوّة النامية الموجودة في الجسم المتحرك بطرف الصورة النباتية تزول بعد ميل الدرجات النباتية؛ ولكن الاستعداد والقوّة الحيوانية باقيين حتى حصول الصورة الحيوانية. ولهذا نرى في كلام أهل الحكمة: «أنّ المستعدّ من حيث هو مستعدّ لا يجتمع مع القبول».
ولكن كلام وجود شيء واحد بالقوي، وبالفعل يتصور على عدة أقسام:
الأول هو أن الشيء الواحد بحسب نفس الذات له فعلية وإن يكون هناك قوة واستعداد في هذا الشيء من أجل الفعليات والصور الأخرى، حيث «كان له قوة أشياء وأعدام لتلك الأشياء». وهذا القسم ليس فقط لا يعدّ باطلاً بل هو واقع؛ وبناءً على الحركة الجوهرية فإن أي صورة فعلية بعينها هي قوّة واستعداد أشياء أخرى تتحقق في صراط التكامل.
والقسم الآخر هو أن الشيء الواحد يكون مصداق الصفة والفعلية من جهة الواحد؛ ومن هذه الجهة إياها يكون مصداق نقيضه، وليس من جهة أخرى؛ وهذا باطل.

ممكناً. والقول بأن حكم ماهيات العقول محكوم تحت شعاع نور الحق، وإن الحقائق المجرّدة موجودة بوجود الحق وإن نقصها الجوهري منجبر بالكمال الذاتي ليس مبرهناً. لأن فيض الحق ـ وهو الوجود المنبسط ـ وضع حداً للقبول، بعد قبوله وتعينّه بوجود عقلي ونفسي، وهذا الحد والانحطاط للوجود من رتبة الواجب والحقيقة القيومية والتعين في المرتبة والمقام الخاصّين، هما الماهية إياهما. وما قاله أحد الحكماء العظام والعرفاء الفخام[1]: «إن الماهية في العقول

---

(١) إن العبارات المنقولة عن السيد المير صدر والمُلّا صدرا والمُلّا جلال مغلوطة جداً، فعبارة السيد في هذا الموضوع هي كالآتي: «لا نسلّم أنّ التركيب الاتحادي بينهما ـ أن المراد هو البدن والنفس ـ مستلزم لذلك، أي تجسّم المجرد أو تجرد المجسّم لما عرفت من أنّ الصورة والمادة ليس أمرين مختلفين في الخارج حتى يكون هناك مجرد، وماديّ بالفعل، ولزم من صيرورتهما واحداً أحد الأمرين المذكورين».

حقاً من الغريب أن يصدر مثل هذا الكلام من هذا الأستاذ الجليل، ولكن الحقيقة هي أن هذه المسألة من المعضلات فمن جهة حمل الجنس والفصل على بعضهما البعض دليل على اتحادهما الخارجي، ومن جهة أخرى من الغريب إنكار الأجزاء الخارجية في المركبات الحقيقية كلياً؛ فهل يمكن أن في النفس الإنسانية، وهي الجوهر المجرّد، وخاصةً في مدرسة المشائين الفلسفية حيث يتبعه السيد، تتجرد النفس الناطقة في مقام الذات من المادّة، وفي مرتبة عقلانية النفس لا يكون هناك أي أثر من المادّة والتجسّم العيني.

معنى كلام السيد هنا هو أن الإنسان بالحقيقة ليس مجرداً وغير ماديّ، لأن الجسم لا حقيقة له باعتبار قبول التجسّم والتقدّر، وما من خبر للنفس الناطقة المجرّدة التامّة في صريح الذات وصميم الوجود، لأنه قد صرّح في الحواشي: «فإنّ الإنسان قد انقلب النطفة إليه بالوسائط، وهو واحد طبيعي ليس له في الخارج جزءاً أصلاً، لا ماديّ ولا مجرّد كسائر مراتب الانقلابات المذكورة». وهذا المطلب طريف جداً أن يكون الموجود المركب الطبيعي في عالم الأجسام حسب التحليل العقلي غير الماديّ وغير المجرّد، والنفس المجرّدة للعقل والمعقول تام الوجود تصبح مجرّدة حسب التحليل العقلي فقط، ولا تكون مجردة في الواقع الخارج، في حين تترتب الآثار المجردة والآثار الماديّة على الوجود الخارجي للإنسان.

ومن تصوره أن يكون لشيء واحد عدة مراتب وحسب بعض منازل الوجود المجرد التّام وباعتبار بعض المراحل المادّية التّامة، وباعتبار المرتبة الوسطى لوجود البرزخ بين الاثنين قام بنفي التشكيك بالوجود، كما يمكن أن يكون لوجود واحد عرضاً عريضاً ويصبح مصداقاً للواقع من أجل كافة المعاني الموجودة بوجود متفرق ومفصّل بوجود قرآني واحد وحقيقة أحدية جمعية. من الصحيح أن يقال إنّ الإنسان ليس موجوداً مادياً متحيراً متقدراً صرفاً، مثلما هو ليس موجوداً مجرداً عاقلاً ومعقولاً بحتاً ومحضاً، بل له مراتب كثيرة ومواطن ـ

والجواهر العليا أمر عقلي». يجب أن نذعن أنّ الماهية أمرٌ عقلي بشكل مطلق واعتبارية الماهية هي عدم الأصالة وعدم التحقق الخارجي للماهية إياها، ولذلك فقد قال أهل العرفان: لا تزول عين الثابت الممكن، وإنّ الوجود الإمكاني لن يترك حدّه أبداً، وكلما يقترب إلى الحق تغلبُ الأحكام الوجوبية وتقل الغيرية، ولكنه لن يتحرّر من الحدّ الإمكاني، وإنّ الحُكم بالهلاك الدائمي يشمل جميع الحقائق باستثناء الحق القيوم.

٢٨ ـ في حواشي التجريد: «والعقل يقسّمه بحسب آثاره إلى جوهر قابل للأبعاد نامٍ حساس مدرك للكليات، وإن كان تلبّسه ببعض هذه الآثار ـ كقبول الأبعاد والنمو ـ مستلزماً لأن يكون له وضع ومقدار وحيز، وتلبّسه بإدارك الكلّيات لا يستلزم تلبّسه بشيء من هذه الثلاثة، فهو مدرك من حيث إنّه مجرد عن هذه الثلاثة».

٢٩ ـ «وهذا هو المجرّد عندهم، فإنّ المجرّد بمعنى العريان وأرادوا به العاري عن هذه الثلاثة». (حواشي التجريد).

٣٠ ـ ذكر السيد السند(قدّس سره) في حواشي التجريد بعد ما نقل عنه المؤلف المجيب: «فإذا تكون النفس المجردة الّتي هي صورة الإنسان جزءاً تحليلياً، كما هو شأن سائر الصور، لا جزءاً تركيبياً».

لم يتعّمق السيد العلّامة في معنى التركيب الاتحادي بشكلٍ صحيح، كما أنه لم يدرك جيداً تحوّل المادّة إلى الصور المقوّمة للمادّة ـ وأن شيئاً بالقوة حين يتحوّل كالمادّة إلى شيء بالفعل، أن يكون له شأنية لقبول الصور الواردة كما أنه لم يفقه هذا الأصل أنّ معنى اتحاد المادّة بالصورة أو اتحاد المادّة بالصور

= متعددة، وهو معجون من خليطين وحقيقة مركبة من أصلين.

ولكن بيان الأدلة على اتحاد وإثبات هذا المعنى، فضلاً عمّا قاله المؤلف الكبير، نُحيلهُ إلى حواشي مؤلف هذه السطور على المطالب الموجودة في تعليق الجواهر والأعراض في الأسفار.

الفائضة هو أن الموجود الواحد هو موجود يسمى بالـ«المادّة» وذلك حسب الوجود العيني؛ وهذا المعنى أنّ كلاً من المادّة والصورة موجودان واحد في الصورة، الموجود بالفعل وفي المادّة بالقوّة؛ ولا يمكن للمادّة أن تكون لها فعلية إزاء صورتها إلّا حين تكون الفعلية بمعنى نفس القوة، لأن الفعلية تمتنع عن القبول من أجل الفعلية، إلّا إذا كان أحد المتحدّين غير متحصّل والثاني متحصّل وغير مبهم.

ومعنى تركب الجسم من جزئين جوهريين هو أنّ جهة القوّة المتحدّة مع الجهة الفعلية الجوهر بالقوّة، وأن الصورة جوهر بالفعل: مثلاً الجسم مادّة للصورة النباتية وقبل صيرورة الجسم نباتاً يصدق عليه أنّه جوهرٌ قابلٌ للأبعاد فقط، وإذا تم تصوّر بصورة النبات وانقلب إليها، سوف يصبح من أفراد مفهومات أخرى أيضاً غير الجوهرية وقبول الأبعاد، وهي المتغذي والنامي والمولد. إن جميع هذه المعاني هي الموجود بالفعل وليست بالقوّة وجود واحد، ولكن ليس باعتبار تجريد بعض هذه الأجزاء. لذلك فإن الجسم المأخوذ هو جسم بنحو الإطلاق والإبهام ولا بشرط، وقابل للحمل على اسمٍ ما؛ ولكن هو مادّة إذا اعتبرناه بشرط لا، بتقيده بعدم أخذ شيء آخر. وهذا هو الفرق بين لحاظ شيء بالفعل الفصل والصورة في الحقيقة ومعنى الاسم، فالحاجة إلى التحليل إنّما هي بحسب وصف الجزئية.

٣١ ـ يعني ذكر صاحب روضة الجنان على نفي تركب الجسم من الهيولى والصورة ـ الجزأين الجوهريين ـ هذه الشُبّهة.

٣٢ ـ وقد أورد بعض المحققين هذا الإشكال على برهان الفصل والوصل قبل صاحب الروضة وشيخ الإشراق، وذكره المتأخرون بصور مختلفة؛ إذ جاء في كلام بعضهم: «سلّمنا أنّ في الجسم باعتبار الامتداد أمورٌ ثلاثة: الأول جوهر غير خارج عن ماهية الجسم، والأخيران عرضان فيه زائدان عليه يتبدّل أحدهما عن الجسم بالتخلخل والتكاثف، والآخر بتوارد الأشكال عليه؛ لكن لم قلتم: إنّ الجسم إذا انفصل يجب أن ينعدم عنه أمر جوهري، فإنّ اللّازم ليس

إلّا أنّ الحقيقة الجسمية يجب أن تكون لذاتها قابلة للاتصالات والانفصالات، وأمّا أنّ القابل يجب أن يكون واحداً بالوحدة الاتصالية فلا، وإنّما يلزم ذلك لو كانت الوحدة الشخصية مساوقة للوحدة الاتصالية وهو غير لازم، فإنّ الإنسان الواحد أو السرير الواحد مثلاً له وحدة شخصية مع تألّفه عن متصلات بعضها إلى بعض. بل اللّازم كون القابل للاتصال والانفصال أمراً واحداً شخصياً، ويجوز أن يكون ذلك الواحد أمراً متصلاً لذاته مع استمرار وحدته الشخصية بتعدّد اتصاله الذاتي؛ فحينئذٍ لأحد أن يقول: إنّ الانفصال لا ينافي الاتصال مطلقاً، بل إنّما ينافي وحدة الاتصال، فما كان متصلاً واحداً بعينه صار متصلاً متعدداً، فالممتدّ الجوهري[1] باقٍ في الحالتين، والزوال إنّما هو العارضه أي الوحدة والكثرة».

٣٣ ـ أجاب المجيب المحقق في الأسفار وبعض كتبه الأخرى حول الشبهة بشكل أكثر تفصيلاً وفي شرح الهداية بشكل مختصر، إلّا أنّه في هذه الرسالة قام بشرح مبسّط أكثر من كتابه شرح الهداية.

٣٤ ـ في الأسفار: فحينئذٍ نقول: ذلك الأمر الّذي زال عن المتّصل الواحد المأخوذ مجرّداً عن جميع الخارجيات والعوارض المفارقة عن طريان الانفصال، ثمّ عاد بعد زواله وطريان الاتصال لا محالة يكون وحدة مّا للاتصال البتة، فهي لا تخلو إمّا أن تكون وحدة ذاتية واتصالاً حقيقياً، أو وحدة ارتباطياً واتصالاً إضافياً.

٣٥ ـ في الأسفار: «فعلى الأول يثبت المقصود من وجود الهيولى الأولى لاتّفاق الفريقين على أنّ المنعدم بالذات من الجسم عند الانفصال لو كان اتصالاً جوهرياً، فلابّد من اشتمال الجسم على جزء آخر، حتى لا يكون الفصل إعداماً وإفناءً للجسم في المرة، والوصول إبداعاً وإنشاءً نشأة أخرى».

٣٦ ـ هذا مراد السيد المحقق الداماد الذي أجاب في مقام الانتصار

---

(١) ورد في مكان آخر: إذ الممتد الجوهري.

للمحققين من الحكماء المشائيين في الإيماضات[1] حول الشبهة:

إنّ وجود كلّ شيء عبارة عن نفس تحصّله وموجوديته، سواء كان في العين أو في العقل، وأنّه مساوق للتشخص بل هو عينه على ما ذهب إليه الفارابي، فتعدّد كلّ من التشخّص والوجود ووحدته يوجب تعدّد الآخر ووحدته، وهو أنّ المتّصل الواحد من حيث هو كذلك لمّا لم يكن إلّا موجوداً واحداً له ذات واحدة وتشخّص واحد، فليس لأجزائه الفرضية وجود بالفعل وتشخّص خاصّ بحسب نفس الأمر، كيف؟ وقد بين أنّ الأجزاء الفرضية غير متناهية حسب قبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية. فإمّا أن يكون لبعض من أجزائه وجود وتشخّص، وهو الترجيح من غير مرجّح أو لجميعها، فليزم المفاسد الّتي ترد على أصحاب لا تناهي أجزاء الجسم. وإذا طرأ عليه الانقسام، وجد موجودان متشخّصان وهويتان مستقلّتان.

[١]: فإمّا أن يكونا موجودين حال الاتصال مع تعينهما وهو باطل؛ لأن أجزاء المتصل الواحد تعينها ليس إلّا بحسب الفرض، وهذان التعينان بحسب نفس الأمر، أو [بدون تعينهما]، فحينئذٍ إمّا أن يكون وجودهما حال الانفصال هو بعينه الوجود الّذي لهما حال الاتصال، ولا سبيل إلى الأول لأنّه خلاف ما تقرّر أنّ المساوقة بين التعيّن والوجود، فالتعيّن الحادث بعد الانفصال. ولا إلى الثاني لأنّه يلزم أن تكون ذات واحدة توجد بوجود متجدّد، ثم يزول عنها هذا الوجود وتوجد بوجود آخر، وهو أيضاً خلاف المفروض من أنّ الوجود نفس الموجودية المصدرية المنتزعة عن الذات، لا ما به الموجودية، فلا يتصور تعدّده مع وحدة الذات كما لا يخفي.

[٢]: وإمّا أن لا يكونا موجودين حين الاتصال بالفعل، بل بالقوة القريبة أو البعيدة، فلابد لها من مادة حاملة لقوة وجودهما وتعينّهما حين الاتصال، وإذا خرج وجودهما وتعينّهما بطريان الانفصال من القوّة إلى الفعل تصير حاملة لهما متلبّسة بهما، وليست تلك المادة هي ذلك الجوهر المتّصل لما

(١) بتلخيص صدر الحكماء (رضي الله عنه)

علمت بطلانه سابقاً، فيكون القابل له ولهما معاً جوهراً آخر وهو المطلوب...[1].

المطالب التي يجب الانتباه إليها في براهين إثبات الهيولى، أي الجزء القابل الجوهري في الأجسام هي: مع أنّ الهيولى حسب مكتب المشائيين هي في حد الذات هوية وتشخّص واحد، ولكنها ليست قابلاً للإشارة الحسّية، ولا يمكن فيها الاتصاف بالأضعاف والمقادير والتخصص في الأحياز والجهات وحصول الفصل والوصل والوحدة والتعدّد بالذات، وإنها تتصف بهذه الأوصاف بعد أن تقبل التعيّن من ناحية الصورة الجسمية.

٣٧ ـ في شرح الهداية: «فيكون القابل له ولهما جوهراً آخر...».

٣٨ ـ واعلم أنّ الجسم ليس أمراً ممتداً وواحداً شخصياً متّصلاً كما هو ظاهر محسوس، لأنّ الجسم مركب من الأجزاء المنفصلة في الواقع، وإذا طرأ عليه الانفصال ينفصل منه أجزاؤه، فالمصير إلى ما حقّقه الطبيعيون في عصرنا هذا، ويجب علينا تقرير هذه المباحث على وجه مطابق للتحقيقات العالية الموجودة في آثار علماء العصر.

ومن القبيح جدّاً إهمال هذا الأمر والالتزام بما هو مسطور في كتب القدماء، والحال أنّه ظهر بطلان أمثال هذه الآراء.

٣٩ ـ وقد حقّقنا معنى الهيولى بالمعنى الجوهر القابل الذي عرّفوه بأنّه جزء جوهري للجسم في حواشينا في آخر الرسالة.

٤٠ ـ إنّ المادّة والهيولى متعددان بالانفصال بالصورة الجرمية الواحدة، واحدة بالاتصال وبالصور المتعدّدة، ولكنّها لو قصر النظر إلى ذاتها، لكانت خالية عن الوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية، بل لها وحدة ذاتية تنحفظ بها ذاتها الشخصية الباقية مع تبدّل الاتصال بالانفصال وبالعكس، وليست لها ذات

---

(١) تشبه هذه العبارات أسلوب تحرير سيد المدققين المير صدر الدشتكي وهي ليست للمير داماد. وأنا لا أملك حواشي المير صدر على جواهر وأعراض التجريد.

تكون درجتها في الوجود فوق درجة الصورة الجسمية ليلزم كونها بحسب ذاتها من المفارقات العقلية أو البرازخ الخيالية، ولا لها ذات تكون مرتبتها في التحصّل بعينها مرتبه الصورة الجرمية ليلزم من عدم كونها في حدّ ذاتها خالية عن الاتصال كونها ذات مفاصل متألفّة من الجواهر المتفاصلة المتناهية أو غير المتناهية، بل إنّما درجتها في الوجود ومرتبتها في التحصّل متأخرة عن مرتبة الصورة الجرمية؛ لأنّها بذاتها ليست إلّا قوّة محضة لها في الوجود قابلية التلبّس بأيّة صفة وحلية كانت. فنسبة الصورة إليها نسبة الفعلية إلى القوّة. فكل فعلية بما هي كذلك مقدّمة بالذات على القوّة وإن كانت قد تتأخر عنها بالزمان[١].

٤١ ـ عنى بساطة أعراض الحالّ في الصور النوعية هو أنّ الأعراض لها علّة فاعلية وعلّة غائية فقط من بين العلّل الأربع، وليس فيها عِلّل القوام ـ العلّة المادية والعلّة الصورية ـ وهذا لا يعارض التركب العقلي، لأنه لا يلزم مأخذ الجنس والفصل حتى تكون المادة والصورة خارجيتين: ويجوز التركيب في الجنس والفصل، ولا شكّ أن للأعراض أجناساً وفصولاً وأنّ البساطة الخارجية لا تنافي تركب الأعراض عقلاً، ولا ينافي أيضاً حصر المقولات العرضية في تسعة كما هو المصرّح في الكتب الحكمية.

٤٢ ـ كتبتُ حاشيتين على قسم الجواهر والأعراض في الأسفار، في فصل كيفية تركب الجسم من الهيولى والصورة، وكذلك في كيفية علّة الصورة نسبةً إلى الهيولى وأنقلها هنا:

بناءً على التركيب الاتحادي لهذين ـ كما هو الموافق للبرهان ـ ومعلولية الهيولى نسبةً إلى الصورة على وجه غير دائر، يجب أن نعتقد أنّ ورود الصور على الهيوليات هو بنحو التدرّج والتدريج والحركة، وإلّا فمن الضروري انعدام

---

(١) واعلم أنّ ما ذكرناه في هذه التعليقة ممّا حرّره سيدنا الأستاذ المتأله النحرير الفيلسوف الكبير سيد سادات أعاظم الحكماء والفقهاء الحاج ميرزا أبو الحسن القزويني ـ أدام الله تعالى ظله الظليل على رؤوس مريديه بإدامة وجوده الشريف وعزّه الجليل ـ في بعض حواشيه.

جسم من رأسه ثم إيجاده من دون مادة سابقة. وبناءً على ما ذكر في هذا التعليق نظهر عدة مطالب مهمة لهذه الرسالة: **فنقول: يجب تقديم مقدّمات يتوقف عليها تنوير المرام.**

وأما في ما يخص مسألة المادّة والهيولى، فالهيولى جوهر في نفسها ليست واحداً متصلاً ولا منفصلاً ـ أي ليس منفصلة بالانفصال ـ وهي قابل نسبةً إلى الصورة الجسمية حيث هي الممّتد الجوهري.

الهيولى بالمعنى الأعمّ تعني الشيء والحقيقة تقبل الاتصال والانفصال، وفي الحس نسبة إلى أنواع الأجسام توجد فيها جهة القبول، وتصبح الهيئات الخارجية من قبيل صور أنواع النطفة والعقلة ـ والصور النباتية والحيوانية والصور المعدنية ـ الصور بمعنى أعّم ـ عارضٌ عليها، وأن المادة والعرضية والاستعداد تأتي من أجل كافة الصور؛ وهذا ما يصدق على الجميع لذلك يقال إنّ فلان صورة تشكلت من فلان مادّة، ومثلاً تحقق زيد من نطفة عمرو أن عنصر الماء يتشكلٌ من حقيقتين بسيطتين، وحتى مُنكرين التكامل الذين يعدّون الحركة كتغيير مكان الذرات[1] في الفضاء والجوّ، لا ينكرون المادّة بهذا المعنى «فإنه إذا قيل

(١) ينفي أتباع هذه العقيدة الحركة في الكيفيات التي نسميها الاستحالة، ويعتقدون أنه من ظهور الصور والأعراض لا شيء يزداد في هذه التغييرات على أصل المواد. يتحدث القائلون بتركيب الجسم من الأجزاء الصغيرة بعد التوافق في تركب الجسم من الأجزاء الموجودة بالفعل ونفي الترابط في الأجزاء والحديث بالانفصال، خلافاً للكلام المحققين القدماء. ويعتبر البعض الجسم مركباً من الأجزاء الصغيرة الصلبة التي لا تُقسم من شدة الصلابة، ولكن من الأجزاء متناهية؛ ويعتقد ديمقراطيس وأتباعه بهذا الرأي، ويعّد المتكلمون غير النّظام الجسم مركباً من أجزاء متناهية قابلة القسمة مع القيد الّذي ذكرناه سابقاً، في حين أنّ النّظام يعتبر الجسم مركباً من الأجزاء غير المتناهية بالفعل.

يعّد محققو الحكمة الطبيعية في عصرنا الحاضر الجسم مركباً من الأجزاء المنفصلة عن بعضها بالقيود وشروط لا تدخل عليها أي من الإشكالات على القائلين باستثنائهم؛ وينكرون جبراً الحركة الكمية باصطلاح محققي الحكمة الإسلامية، وإن الأجزاء تشكل الأجسام بفواصل معينه وإن الأجزاء هي الجسم نفسه خلافاً لجوهر الفرد باصطلاح القائلين بأنّه ليس جسماً، مع أن الأجسام تتشكل منها ولكن الفواصل بين أجزاء الجسم المحسوس بقدر لو ضغطنا بوسائل على جسمٍ كبير، من الممكن أن تكون بحجم قطرة ماء، بل إن=

تكوّن الحيوان من الطين أو خلق الابن من نطفة أبيه؛ فلا يخلو [١]: إمّا أن يكون الزين باقياً طيناً والنطفة باقية نطفة وهو حيوان أو إنسان، حتى تكون في حالة واحدة طيناً وحيواناً... وهو محال؛ [٢]: وإمّا أن يكون بطلت النطفة بكلّيتها حتى لم يبق منها شيء أصلاً، وكذا الطين؛ ثم حصل حيوان أو إنسان فحينئذٍ صارت النطفة إنساناً... بل ذلك شيء بطل بكلّيته وهذا شيء آخر حصل جديداً بجميع أجزائه؛ [٣]: وإمّا أن يكون الجوهر الّذي كانت فيه الهيئة النطفية مثلاً عنه تلك الهيئة، وحصلت فيه هيئة إنسان أو حيوان.

والقسمان الأولان باطلان لا يعتقدهما الكافّة، لأن كل منازع من زرع بذراً أو تزوج للولد، ليحكم على الزرع بأنّه من بذره ويفرق بين ولده وولد غيره بأنّه من مائه، وإن عائده معاند لا يلتفت إليه... فظهر أنّ الهيولى من حيث المفهوم المذكور ما وقع فيه خلاف...

لذلك يقول أهل التحقيق: أبعثت جميع الملل الهيولى بالمعنى العام ولكن الخلاف هو أنّ أمر قابل الأجزاء والذرات هذا غير قابل للتجزئة حيث لا يقبل القسمة أبداً ـ أي أنّ أشياء ذرات الأوضاع الجوهرية هي من لا تقبل بالقسمة بوجه من وجوه الانقسام، أعّم من الوهمي والفرضي والقطعي والكسري ـ لقد اختار المتكلمون هذا المسلك بهذا القيد كونهم يعتقدون بتناهي هذه الأجزاء.

يقول النظام المعتزلي بعدم تناهي هذه الأجزاء أي يعتبر الجسم مركبّاً من أجزاء حيث إنّ هذه الأجزاء لا تقبل القسمة وهي غير متناهية.

المذهب الآخر في هذه المسألة هو مسلك الحكيم ديمقراطيس الذي بعد الجسم مركباً من أجزاء تقبل القسمة في الخارج فقط، لأنه يعتقد بأنّ الجسم المفرد هو ذرات صلبة صغيرة حيث تمتنع عن قبول القسمة بسبب صلابتها.

وكذلك يعد جمع من القدماء ومن ضمنهم شيخ الإشراق وأتباعه الجسم

---

* مواد الأجسام لها استعداد التجمع بحيث من الممكن أن تصبح كافة النفوس البشرية بصورة جسم صغير.

جوهراً بسيطاً ممتداً وهو بالذات متصل باتصال مقدار جوهري قائم بذاته أي غير حالّ في الهيولى ومُحلّ، وهذا المتصل بالذات يقبل الصور والمقادير.

ويعتبر جمع آخر من القدماء من ضمنهم أرسطو وأتباعه، والمعلم الثاني والشيخ الرئيس وأتباعهما من محققي العصر الإسلامي، الجسم مركَّباً من الهيولى والصورة ويعتقدون أنّ الأجسام تقبل الصور والمقادير بسبب المادّة والقوّة والهيولى وهي الجزء الجوهري للجسم، وليس بسبب نفس الاتصال، أي أنها متصلّة ممتدة جوهرياً.

وفي المقابل يبطل حكماء الإشراق والمشائين جميع الآراء المذكورة ويتفقون في هذا المعنى بأن قابل الانفصال والاتصال في الأجسام هما أمر شخصي واحد، وفي حد ذاته ليس له كثرة، وأنّ وجوده باق في حالة الانفصال والاتصال. كما أنهم قد أطلقوا على هذا القابل، المادّة والهيولى، واتفقوا أيضاً على أنّ نفس[1] الجسم بالمعنى الجنسي هو ماهية مركبة جنسه جوهر وفصله أمر ممتد في الجهات الثلاث ـ طول، وعرض، وعمق.

في بيان تركيب الجسم من الهيولى والصورة

يعد أتباع أرسطو وجمع من الحكماء المسلمين من أتباع الشيخ الرئيس ومن المتأخرين كصدر الحكماء ـ مؤلف مجيب علّامة ـ الجسم مركباً من جزأين جوهريين. ويبدو من أقوال أتباع المشائية هو أنّ التركيب بين هذين هو الجزء الانضمامي، وإنّ الهيولى موجودة في مرتبة وجودها ولكن في الصورة، ويعتقد الجميع بعليّة الصورة، حيث إن صورة الحالّ والهيولى محل الصورة، وبين هذين ثمة توقف على وجه غير دائر كما حقق في محله.

---

(١) في بداية شرح الهداية [يقول]: واتفقوا على أنّ الجسم من حيث هو جسم الّذي هو جنس الأنواع الطبيعية بوجه ماهية مركبة من جنس هو الجوهرية وفصل هو مفهوم قولنا: ممتد في الجهات الثلاث، وإنّما وقع الخلاف في أنّ الجسم بالمعنى المذكور هل بسيط في الخارج أو مركب فيه من مادة وصورة تحاذيان جنسه وفصله وعلى تقدير تركيبه هل هو مركب من جوهر وعرض أو من جوهرين؟

يقول السيد السند المير صدر الشيرازي وصدر الحكماء بالتركيب الاتحادي، ولكن ثمة الكثير من الاختلاف بين هذين المعتقدين، كما قررناه في حواشينا مسبقاً.

ومن أجل شحذ الأذهان وتقرير المرام والتحقيق في هذه المسألة يجب تحرير بعض المطالب من أجل المقدّمة.

أولاً إنّ المادة، مع أنها موجود واحد، هي منشأ تحقق الجسم مع الجزء الآخر للجسم أي الصورة ـ ولكن أي حظ لها من الوجود؟ وهل هي تملك وضعاً مثل جميع الموجودات المادّية؟ هل يمكن ألا يكون الشيء المادّي ـ أي غير المجرّد ـ في مقام التحصّل الخارجي مسبوقاً بالأرضية والاستعداد؟ الشيء الموجود من دون المادّة والاستعداد والمتحصّل والمحقق بنحو الإبداع، ليس من المجردات، كما توّهم؟ يجب التأمل في وجود الهيولى وإدراك مغزى ومرام أهل التحصيل جيداً، إذ قالوا:

فهيولى الجسمين اللذين أحدهما في المغرب والآخر في المشرق لها نحو وحدة ذاتية تجامع اثنينيتهما، وحصولها [في] الجهات المتخالفة والأحياز المتباعدة عبارة عن قبولها الأجسام المتعددة الموصوفة بالوقوع في تلك الأحياز والجهات بالذات[1].

---

(١) شرح الهداية المُلا صدرا، ص حتى ص هناك فرق بين نفي الكثرة التي هي من لوازم الوحدة، لأن الكثرة منتفية من الوحدة بما هي هي، ونفي الكثرة لكون الوحدة من لوازمها، لأنها في الخارج إمّا شيء وإمّا معنونة بسبب الوحدة أو الكثرة إن اعتبرنا الوحدة في مقابل الكثرة، على نحوٍ لا تمتنع عن الاجتماع مع الوحدة، هي عبارة عن وحدة نوعية، مثل الإنسان الذي يجتمع مع كثرة شخصية مثل أفراد الإنسان. والوحدة الشخصية ليست قابلة للاجتماع مع هذه الكثرة أبداً، لأن الوحدة الشخصية تتقابل مع الكثرة الشخصية لأنهما من الأمور الوجودية، ولكن الوحدة النوعية هي وصف المفهوم والماهية وما من تحصّل خارجي فيها.

«وأمّا الوحدة النوعية فليست أمراً وجودياً له تحصّل في الوجود، بل إذا لوحظت الماهية مجرّدة عن الوحدات الشخصية التي هي الهويات العينية ثبت لها وحدة. وذلك إنّما هو من أجل ضعف الشيء في الوجود، إذا الوحدة والوجود متحدان عيناً، متغايران مفهوماً، وحال=

يتلخص لُب الكلام وروح المرام في هذه الجملة: «**فوحدتها الشخصية لا تنافي الكثرة الانفصالية بخلاف وحدة الاتصال، فإنّ وحدة الهيولى مفهوم سلبيّ من لوازم نفي الكثرة، بل هو عين نفي الكثرة، ووحدة المتصّل معنى وجودي ونفي الكثرة إنّما هو من لوازمه**».

ومع أن المادّة في مقام الذات واحدي، ولكن بواسطة الانحطاط من درجات الفعلية والوجود ـ لأن شأنها من التحصل وحظها من الوجود، هما قوّة الوجود ـ فهي غير قابلة للإشارة، وإنّ الأبعاد المقدارية والتخصص بالمكان والجهة المعنية وحصول الفصل والوصل والوحدة والتعدّد بالذات ليس ثابتاً فيها، بل إنّ الأمور المذكورة فيها تحصل من ناحية الصورة ومن جهة الالتجاء بصورة جسمية. لذلك فإن الهيولى ليست من المفارقات والحقائق المجرّدة والإبداعية، كما أنها ليست من الجواهر المتفاصلة التي لا تقبل التجزي والتقدر، وإن الصورة مقدمة على الهيولى حسب الوجود بالذات؛ ولكن بحسب الواقع والخارج، لأنهما موجودان بوجود واحد مع الصورة، فإن جميع هذه الأوصاف ثابتة للمادّة.

٤٣ ـ «للهيولى حين الاتصال وحدة شخصية ذاتية ـ بالنظر إلى ذاتها ـ ووحدة اتصالية ـ بالنظر إلى الصورة الاتصالية ـ فإذا طرأ النقصان زالت عنها الوحدة الاتصالية بدون زوال ذاتها؛ وهذا بخلاف الجوهر الممتّد؛ فإن وحدة الاتصال فيه هي الوحدة الشخصية أو مساوقة لها، فلا جرم لم يبق ذاتها حين الانفصال. فمادة الجرمين الحادثين عند الانفصال واحدة في ذاتها، متعدّدة بتعدد الجرمين، وهي محفوظة الوجود في جميع المراتب، باقية الذات في حالتي الاتصال والانفصال، غير حادثة بحدوث شيء منهما ليلزم التسلسل في مواد الحادثة[1]؛

= الهيولى مع الصورة أيضاً بتلك المثابة؛ فتدّبر، وتفهم»! من إفادات أستاذ مشايخنا العظام الحكيم المؤسس السيد علي المدرِّس قدّس الله عقله في حواشي الأسفار والهداية.

(١) كل صورة نوعية في مقام التحصّل الخارجي تحتاج إلى مادة وهيولى واستعداد وأرضية، ولكن نفس الهيولى أي المادّة الأولى إبداعية، وبعبارة أخرى ما مّن مادة فيها. وقد ورد في كلام أهل التحقيق أن هيولى عالم المادّة والأجسام مستندة بجهة إمكانية العقل العاشر أو=

ولا متكثّرة بتكثّر الانفصال في ذاتها ليلزم اشتمال الجسم على الأجزاء غير المتناهية، بل الزوال والحدوث والوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية إنّما تعرض للجوهر الممتدّ بالذات، والهيولى لا تقتضي شيئاً من وحدة الجسم واثنينية، ولا مرتبة من مراتب الكثرة الجسمية ولا أيضاً تأباها».

وقد تصوّر بعض أعلام الفن أنّ أهل التحصيل صرحوا بأن الهيولى حسب نفس الذات جوهر غير ممتّد، وباعتبار الاتحاد تقبل الاتصال مع الصورة والانفصال عنها، وأن زوال الصور لا يُسبب بزوال الهيولى، وما من هيولى في الهيولى، بل هي من هذه الجهة مثل المبدعات باعتبار الوجود الشخصي ووحدة الذات صادرة عن العقل المجرّد، ومن ناحية قبول الامتداد هي واسطة من أجل صدور الممتدات وصور النوعية مثلاً، وقد تفرعت هذه المسألة على هذا المبحث الرئيس حيث قال أهل التحقيق: على أي معلول أن يكون لديه مناسبة تامّة مع علّته ليصدر عن علّته بسبب ذلك، لأن السنخية هي شرط رئيسي من أجل الإفاضة والإيجاد موافقاً لقوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾[1].

يتصور القائلون بهذا القول أنّ الهيولى مقدّمة على الصورة حسب الوجود الخارجي، في حين أن الأمر عكس ذلك تماماً، وإنّ فيض الوجود الأول يصل إلى الصورة والفصل ويجتاز الصورة والفصل ويصل إلى الجنس والمادّة. كما أنهم لم يدركوا كيفية وجود الهيولى ولم يعرفوا أنّ القوّة بما أنها قوّة فيجب أن تكون موجودة مع الصورة بوجود واحد، وإذا قلنا أن الهيولى من الجواهر وإن الجسم هو مركب، وهذا يعني أنّ العقل يجعل الوجود الواحد الخارجي منحلاً بجزءين جوهريين[2].

= العقول المرضية وأرباب الأنواع، على اختلاف المذاهب والمشارب، «وللناس فيما يعشقون مذاهب».

(١) سورة الإسراء، آية ٨٤.

(٢) وهذا لا ينافي التركيب الخارجي ولا يدخل الجسم في سلك البسائط، لأن جهة القوة أمر وهمي وخارجي، وينتزع الجنس والفصل في البسائط من شيء خارجي من دون جهات الكثرة، ولكن الجسم في الخارج هو متكثّر بالفعل، ووجود واحد له جهات متعددة موجودة بوجود واحد.

٤٤ ـ إنّ مراد السائل من الحيثية، الحيثية التقييدية جبراً التي هي مكثّر ذات الموضوع، وليس الحيثية الإطلاقية «**الماهية من حيث هي ليست إلّا هي لا موجودة ولا معدومة.**

٤٥ ـ إن ملاك الكلية والجزئية عدم لحاظ الوجود في الأول والتجاء المفهوم بالوجود في الثاني، وإن أنواع وأقسام المفاهيم الكليّة في مقام الاتحاد مع الوجود الخارجي، جزئية ومتشخصة وتأبى التصديق على الكثيرين.

* * *

رسالة
في شواهد الربوبية

مقدمة على الشواهد الربوبية

تعُد هذه الرسالة من الآثار المسلّمة بها لصدر المتألهين، ومن بين المختصين بالتحقيق لأول مرة قام الاستاذ دانش بجوه بذكرها في الكتاب التعريفي عن الملا صدرا[١]. ومع أن الأستاذ الآشتياني[٢] قد شكك في صحة انتسابها، لكن حتى من قراءة مقدمة الرسالة لا يبقي أي شك حول صحة انتسابها إلى الملا صدرا، وفوق كل هذا فإن مضامين الرسالة كلها تؤيد هذا الانتساب.

لهذه الرسالة أهمية قصوى للشيخ، لأن الملا صدرا قام بنفسه بفهرسة جميع آرائه الحكمية بصورة مجملة. ونظراً لعدم تناسق المباحث المطروحة يبدو أن صدر المتأهلين قام بتأليفها خلال فترة طويلة، وفي جزء من الرسالة أيضاً يشير إلى حياة المير داماد بعبارة «مُد ظلّه»[٣].

وحتى الآن قام بعض المحققين بكتابه آراء الملا صدر الدين، وعدّوا أكثر من عشرة آراء ضمن ابتكاراته. وفي هذه الرسالة خص المؤلف ١٨٧ رأي إلى نفسه، وبالطبع جزء منها تأسيس أصول الحكمة المتعالية الخاصة به، وبعضها مطالب فرعية... ومن المواضيع الملفتة للنظر في هذه الرسالة وجود آراء ونظريات لا يعلم بها حتى المحققون.

ولكن اسم هذه الرسالة حسب إشارة الشيخ نفسه هو الشواهد الربوبية، وربما

---

(١) كتاب يادنامه، ص ١١٦.

(٢) الرسائل الفلسفية، المقدمة، ص ٧٠.

(٣) انظر مسألة رقم ١٤٨.

بسبب التشابه الاسمي مع كتابه المشهور الشواهد الربوبية في المنابع السلوكية[1]، لم ينتبه المحققون إلى هذا الأثر النفيس.

مآخذ التصحيح:

١ . «مط»: مخطوطة مكتبة مدرسة سپهسالار؛ برقم ٦٣١٩ التي تعد المخطوطة الكاملة، واعتبرت النسخة الرئيسية والأساسية في هذا التحقيق.

وبعد تصحيح الرسالة بناءً على المخطوطة المذكورة وجد المصحح نسختين أخريين وقام بناءً عليهما بتكميل النواقص الموجودة.

٢ . «مر»: مخطوطة مكتبة آية الله المرعشي برقم ١٩٤٨ التي تفتقد إلى مسائل كثيرة[2]. وتحتوي هذه المخطوطة على مسألتين إضافة إلى المخطوطة المذكورة، وقد جاءت في نهاية الرسالة.

٣ . «آس»: مخطوطة مكتبة آستان قدس رضوي، ذيل مجموعة رقم ٣٠٤ ولم يتم التعرف عليها في فهرست المكتبة. وتحتوي هذه المخطوطة من مسألة ١٨٦ حتى نهاية الرسالة وجاء بعدها أجوبة المسائل الجيلانية المستنسخة عن مخطوطة الملا صدرا.

ومع الأسف لم تكن أي من هذه المخطوطات المذكورة صالحة لاستخدامها من أجل التصحيح، خاصةً وإن المخطوطتين الأوليتين كانتا ممتلئتين بالأخطاء؛ والأمر الملفت هو أن بداية هذه الرسالة تشبه بداية الكتاب الكبير الذي يحمل الاسم نفسه وهو الشواهد الربوبية.

---

(١) في جميع النسخ الموجودة لهذا الكتاب جاء اسمه الشواهد الربوبية أي بصفة «الصفة والموصوف»، ولكن عطفاً على المعنى يجب أن يكون اسمه شواهد الربوبية، والرسالة المتعلقة بهذه المجموعة لها الحكم نفسه.

(٢) هذه المخطوطة تفتقد إلى المسائل التالية: ، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٣، ٩، ٩، ٩، ٩٧، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٥، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٦، ١٢٧، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٥، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، وحتى نهاية ١٨٤.

٤ . «مس»: مخطوطة المسجد الأعظم بقُم. مع أن هذه المخطوطة لم تكن كاملة إلا أنها كانت صحيحة نسبياً وتحتوي على أغلاط قليلة؛ كما أنها تحتوي على مسائل إضافية عدة لم تكن موجودة في المخطوطات الأخرى. ومن الجدير بالذكر أنني حصلت على هذه المخطوطة بعد التصحيح الأول واستطعت بواسطتها أن أصحح فقرات متعددة في التصحيح الثاني.

* * *

تنبيه ان الحركة التي اثبتها اهل الله هي الحركة الجوهرية ثابت عند الصدر انه

هي حركة الذات اي في حقيقتك الحركة تجدد الحقيقة التجدد عنك

وليس الله ستر حقيقتك ليعينك في كل آن عنك ومنك لم يتجدد

ان هو حاكم ولا حجاب بينه كمالك لصرف اطلاقه ازل الموت ازلا الكل

الحركة لتشهد الحركة ثابت العالم يتجدد على نفسه متجدد

داعم هذه البحر الذي التمام بما ادا ثبت اساسه عنده كشفه

من حكم سريته شهدت وجود مستقل الصنعة الربانية لله الذي اتصال الله

ان من شدا ان الكل متحيز يتبع معرفة بر الدنيا وبقاء الآخرة

ان ما وجد به الحق الباقية هو من الحق والدنيا والآخرة مرجعان الى الحق

كمل المصنف في رسالة وجيزة تمام بحثه وفيه الصائبين من [illegible] يراد [illegible]

والكتبه عبد [illegible] آخر [illegible] ربيع [illegible] من [illegible]

سنة [illegible] عفي عنه [illegible] غفر الله له [illegible]

الهاشمي ١٢٩٢

شواهد الربوبية

[المقدّمة]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل نور معرفته نتيجة إيجاد الأرواح والأجساد، وتجلّى بقدسه لقلوب العارفين بأسرار المبدأ والمعاد، وأوحى في كلّ سماء أمرها لإدارة المتجسدة الكوكبية ليتنوّر بها هذه البقاع والبلاد، وينشأ منها تعمير الأرض بالحيوان والنبات والجماد. والغرض الأصلي منها نشوء الآخرة بخلقة الإنسان ليستكمل بنور العلم والإيمان، ويعمل بما يجرّده عن الأكوان، ويستعدّ لمجاورة الرحمان، وإنّما خلق من فضالته سائر المركبات من الأركان. فسبحانه من فاطر ما أقدسه وأعظمه! فأشكره على نعمائه المترادفة المتّصلة[1]، وآلائه المتتالية المتوافرة، وأستعيذ[2] به من مسّ الشيطان في[3] تحرير هذه العجالة، وأصلّي[4] على نبيّه وآله المطهّرين عن أرجاس الخواطر[5] المضلّة، المحروسين في سماء قدسهم وطهارتهم عن طعن أوهام الجهلة الضالّة.

فأقول وأنا الفقير محمد الشهير بصدر الدين الشيرازي نوّر الله بصيرته وشرح صدره: إنّي[6] بفضل الله وتأييده وحسن هدايته وتسديده قد اطّلعت بسبب كثرة المراجعة إلى عالم الأمر، والعكوف على باب الإفاضة[7] والرحمة، وطول المهاجرة عمّا أكبّ إليه[8] الجمهور وتلقّفوه ـ كما هو

---

(1) مر: المتصلة المترادفة.

(2) مر: و.

(3) مر: الخواص

(4) مر: استعيذ

(5) مر: صلى الله.

(6) مر: إلى.

(7) مط: الاضافة.

(8) ظاهراً «عليه» درست است.

المشهور - على مسائل شريفة إلهيّة وغوامض لطيفة سبحانيّة، قلّما تيسّر لأحد الوقوف عليها من الأفاضل الحكماء ممّن كثرت رياضته وأعظمت[1] عند الناس منزلته، بل تفرّدت بمقاصد عالية لم[2] يتّفق الاطّلاع على فحواها والاهتداء إلى مغزاها، إلّا ممّن امتحنت نفسه بالانقطاع عن أغراض الدنيا وماتت غريزته عن الشهوات والهوى. قد أودعنا بعضاً من هذه المسائل متفرقة في كتب عديدة ورسائل، وكثيراً[3] منها لا يمكنني[4] النصّ عليها خوفاً من الانتشار في الأقطار وقصور الطبائع عن دركها من المقال من غير تهذيبها بنور الأحوال؛ وذلك ممّا يوجب الضلال والإضلال[5].

وبعد، فهذه[6] موجز إشارات إلى جواهر نفيسة زاهرة، وتلميحات إلى فرائد ثمينة باهرة، ترشّحت بإمداد فضل الله العزيز المنّان في[7] سحاب عالم العقل والجود والإحسان، وترسّخت وانعقدت في صدف النفس الناطقة بالصدق والإيقان، ثمّ استخرجت بوساطة غوّاص القوّة الفكرية من قعر بحر الحكمة إلى سواحل النطق والبيان. ثمّ ثقبت الناطقة[8] كلًّا منها بمثقب التدبير[9] والتحقيق وقوّة التأمّل والتدقيق، حتّى اتّسمت[10] بسمة الاتّساق والانتظام، واتّصفت بصفة الائتلاف والالتئام، وصارت بحمد الله صالحة لأن تكون سبحات[11] يسبّح بها المسبّحون في جوامع القدس، أو قلائد يتزيّن[12] بها الحور العين في مجامع[13] الألسن[14] وهذه هي التي[15] سأذكرها[16] على سبيل الحكاية

---

(١) مر: انحطت.
(٢) مر: ثم.
(٣) ظاهراً «كثير» صحيح است.
(٤) مر: تمكين.
(٥) مر: الاصتلال.
(٦) مر: وهذه.
(٧) مر: من.
(٨) مط: نقلت/ ش: يقب.
(٩) مس: التدبّر.
(١٠) مس، مر: أقسمت.
(١١) مر: سحاب.
(١٢) مس: يزين.
(١٣) مط: جوامع.
(١٤) مط: الأنس.
(١٥) مر: - هي التي.
(١٦) مس، مر: ذكرنا.

مجرّدةً عن البراهين في مشاهد مشتملة على شواهد، وكنّيتها[1] شواهد[2] الربوبية، رجاءَ أن تصير باعثة على تشويق الطالبين لسلوك منهج اليقين بالتحصيل، والله يقول الحق ويهدي السبيل.

* * *

(١) مط: كميتها/ مس، مر: يكتبها.
(٢) مس: بشواهد.

المشهد الأوّل[1]

[۱]: مسألة التوحيد الخاصي الذي ذهب إليه العرفاء، ولم يبلغ إلى دركه أفهام جمهور الحكماء، ولم يتّفق لأحد فيها الكشف والعيان مع إقامة الحجّة والبرهان.

[۲]: مسألة التوحيد العامي الحكمي، والبرهان العرشي عليه بوجهٍ لا يرد عليه الشبهة المشهورة المنسوبة إلى ابن كمّونة.

[۳]: تحقيق لوجود[2] المثل الأفلاطونية، وهذا ممّا لم يصل إليه أحد من الحكماء الذين جاؤوا بعد «أفلاطون» الإلهي، بل كلّ من أتى بعده أنكر هذه المسألة إلى هذا الزمان، وكثير من الحكماء شنّعوا عليه بها، وأبلغوا في التشنيع، سيّما المعلّم الأوّل في تعليمه، وربّما أوّلوها تأويلات عديدة غير مرضية:

[الف] منها: إنّها عبارة عن العلوم التفصيلية الحصولية القائمة بذاته تعالى، على ما ذهب إليه المشّاؤون، أتباع المعلم الأوّل، كالشيخين أبي نصر وأبي علي ومن في طبقتهما، وبه أوّل المعلم الثاني كلام «أفلاطون» في رسالة الجمع بين الرأيين[3].

[ب] ومنها: إنّها عبارة عن عالم المثال، كما زعمه بعضهم.

[ج] ومنها: إنّها إشارة إلى طبائع الأنواع من حيث هي هي، فظنّ أنّه ذهب إلى أنّ الكلّي الطبيعي موجود في الخارج بشرط لا شيء، بناءً على أنّه موجود إذا أخذ لا بشرط، ولم يفرق بين أخذ الشيء مع قطع النظر عن كلّ ما يقارنه

---

(۱) مط: ـ والله يقول... الأوّل.

(۲) مس: وجود.

(۳) الجمع بين رأيي الحكيمين، ص ۹۸ و۹۹.

وبين أخذه مجرّداً عنها؛ وبهذا الوجه أوّل[1] الشيخ في إلهيّات الشفاء[2] المثل الأفلاطونيّة.

[د] ومنها ما ذكره صاحب حكمة الإشراق من أنّها عبارة عن العقول[3] الّتي هي واقعة في سلسلة العرض، بناءً على مذهبه[4] من أنّ الأجسام المتخالفة نوعاً يجب أن تكون مبادئها القريبة عقولاً متكثّرة بحسب تكثّر أنواعها. فلكلّ نوع جسمانيّ نور عقلي هو مبدأ وجوده وربّ نوعه ومدبّر أشخاصه. هذا أقرب الوجوه المذكورة، إلّا أنّه[5] ليس ما رامه؛ فإنّ لكلّ نوع عنده فرداً قائماً بذاته من سنخ سائر الأفراد.

[هـ] ومنها: إنّها عبارة عن نفس هذه الصور الماديّة الشخصيّة من حيث كونها حاضرة عنده تعالى، فإنّ[6] من تلك الحيثية لها ثبوت على وجه آخر غير محتجب بالأغشية المادّية.

فهذه هي الوجوه المذكورة في تأويل كلامه، وليس شيء منها غرض أفلاطون الإلهي؛ وقد خصّنا الله تعالى بإلهامه وإكرامه في تحقيق هذا المقام، فالمسألة عندي في غاية الوضوح والإنارة، وذكرنا البرهان عليها في كتابنا المسمّى بالأسفار الأربعة[7].

[٤]: إنّ أثر الجاعل هو نحو الوجود الخاصّ الصادر[8] عن الواهب جعلاً بسيطاً، وليس المجعول نفس الماهية مع قطع النظر عن الوجود، كما زعمه الإشراقيون؛ ولا صيرورة الماهية موجودة كما ذهب إليه المشّاؤون. فالوجود هو الصادر من الفاعل، لأنّه الموجود بالذات دون المسمّى بالماهية، لأنّها الواقعة بالعرض بمنزلة الظلّ من ذي الظلّ، فهي المجعولة بالعرض كما حقّقناه في

---

(١) مس، مر: أقل.
(٢) «الشفاء الإلهيات» ص ٣١١.
(٣) مر: المعقول.
(٤) ر. ك: «حكمة الإشراق» ص ١٤٤.
(٥) مط: أنها.
(٦) مط: ـ تعالى فإنّ.
(٧) الأسفار، ج ٢، ص ٥٧.
(٨) مس: للصادر.

موضعه، وقد أقمنا[1] على هذا المطلب براهين قطعية ذكرناها في أسفارنا وفي الحكمة القدسية[2].

[٥]: إنّ الوجود حقيقة[3] بسيطة واقعة في الخارج بجميع أشخاصه وخصوصياته، والتفاوت بين أشخاصه وخصوصياته يكون بالتأكد والضعف، والتقدّم والتأخر، والغنى والفقر؛ وليس الوجود في نفسه كليّاً ولا معروضاً للكلّية[4] حتى يكون كليّاً طبيعيّاً، ولا جزئياً واقعاً تحت معنى نوعيّ أو جنسي، وليس شموله لجميع الموجودات كشمول[5] الكلي لجزئياته، بل شموله وانبساطه على هياكل الممكنات على نحو آخر لا يعلمه إلّا الراسخون في العلم.

[٦]: إثبات نحوين آخرين من التقدم سوى الخمسة المشهورة بين الفلاسفة، أحدهما التقدّم بالحقيقة، والثاني التقدّم بالحقّ؛ وقد ذكرناهما حدّاً وبرهاناً في مقامهما.

[٧]: إنّ الصادر بالذات عن الحقّ الأوّل وجود المعلول الأوّل، وأمّا ماهيته[6] المركّبة من جنسه وفصله فهي غير صادرة عنه، لكنّها لازمة لوجوده، واللوازم عندنا غير محتاجة إلى جعل وتأثير. وبهذا يستقيم التثليث المذكور في صدور الموجودات الثلاثة عن المعلول الأوّل، أي الفلك الأوّل ونفسه وعقله، كما عليه الحكماء.

[٨]: إنّ طبيعة الوجود وإن كانت واحدة بسيطة بحسب الحقيقة، لكنّها مختلفة بحسب الماهيّات المتّحدة كلّ منها مع مرتبة من[7] مراتبه، سوى الوجود[8] الأوّل الذي لا يشوبه ماهية أصلاً، لأنّه صرف الوجود الذي لا أتمّ منه، وهو الوجود غير المتناهي شدة، وفوق بما لا يتناهى، فلا يحدّه حدّ، ولا

---

(١) مط: أتقنا.
(٢) الأسفار، ج ١، ص ٤٩١؛ المسائل القدسية، ص ١١ تا ١٨.
(٣) مط: حقيقته.
(٤) مر: لكلية.
(٥) مر: كشموله.
(٦) مس: ماهية.
(٧) مس، مر: هي.
(٨) مس، مر: الموجود.

يضبطه نعت ذاتي: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴿١١٠﴾ وَعَنَتِ ٱلْوُجُوهُ لِلْحَيِّ ٱلْقَيُّومِ﴾[1].

[٩]: تحقيق علمه تعالى بالأشياء على وجه عرشيّ اختصاصي، ليس كما ذهب إليه المشاؤون من ارتسام صور الأشياء في ذاته وتقرير رسوم الممكنات قائمة بذاته؛ ولا كما ذهب إليه الإشراقيون من كون مناط علمه الذاتي بالأشياء الخارجة عن ذاته نفس وجودات تلك الأشياء؛ ولا ما ذهب إليه المعتزلة [القائلون][2] بثبوت المعدومات؛ ولا ما ذهب إليه أفلاطون من كون علمه عبارة عن المثل القائمة بذواتها[3]؛ ولا ما رآه فرفوريوس القائل باتحاد العقل [والعاقل] والمعقول؛ ولا الذي عليه المتأخّرون من العلم الإجمالي على النحو الذي قرّروه في كتبهم، بل كما أفادنا الله سبحانه بطريق آخر غير شيء من هذه الطرق المذكورة.

[١٠]: تحقيق القول في[4] الوجود الذهني من أنّ قيام الصور الخيالية بالنفس ليس بحسب الحلول حتى تكون النفس قابلة إيّاها، بل بحسب الصدور حتى تكون النفس فاعلة لها.

[١١]: تحقيق القول باتّحاد العاقل[5] بالمعقول، حسبما هو المنقول عن فرفوريوس، بوجه سديد[6]، لا يرد عليه ما أورده الشيخ الرئيس ومن تأخر[7] عنه، هذا أيضاً من المسائل الشريفة التي لا يصل إليها الإنسان بقوّة الفكر البحثي من[8] غير تصفية الباطن وتهذيب السرّ.

[١٢]: تحقيق القول باتّحاد النفس بالعقل الفعّال بعد خروجها عن غشاوة الطبع واتّصافها بالكمال العقلي.

[١٣]: كيفية إثبات أنّ العقل الفعّال مع كونه سبباً فاعليّاً للنفوس الإنسانية ومتقدماً عليها، كذلك غاية مترتبة على وجودها وكمالها؛ وثمرة حاصلة من استكمالها وانتقالها من أدون حالها إلى أعلى منازلها في ارتحالها. وهذا أمر

---

(١) سورة طه، آيات: ١١٠ و١١١.
(٢) همة نسخه ها: القائلين.
(٣) مط: بلماتها.
(٤) مر: من.
(٥) مر: العقل.
(٦) مر: شديد.
(٧) مر: تأخير.
(٨) مط: ـ من.

عجيب في غاية الغرابة، كيف يكون جوهر واحد[1] فاعلاً متقدماً على وجود شيء وغاية متأخرة عن وجود ذلك الشيء من غير أن يتغيّر ذلك الجوهر في ذاته و[2]صفاته المتقرّرة في ذاته؛ لتعاليه عن الوقوع في التجدّد والاستحالة! وذلك لغاية سعة وجوده وبسط حقيقته، لكونه أثراً[3] من آثار قدرته تعالى ومن سكّان عالم جبروته.

[١٤]: إنّ وحدة الموضوع ـ المعدودة من جملة الوحدات الثمان ـ المعتبرة في شرائط التناقض يجب أن يقيّد بكونها في موضوع[4] جسماني محسوس، وإلّا فوجود النقيضين ليس مستحيلاً في الموضوعات العقلية التي لها نحو من الوجود العقلي، محيط بالأشخاص المتقابلة الصفات، ولهذا أمكن للنفس الإنسانية المجرّدة أن تتصوّر فيها الأمور المتقابلة دفعةً واحدةً؛ فإنّ للنّفس نحواً من الوجود[5] لا تتزاحم فيه الموجودات، ولا تتزاحم[6] فيه المتقابلات. فللوجود مراتب عجيبة ولكلّ مرتبة خواصّ[7] غريبة.

وبما ذكرنا ينكشف تجرّد النفس وكونها في ذاتها غير جرميّة، وبذلك يندفع بعض شبه الوجود الذهني.

[١٥]: إنّ الصور النوعية للجواهر الجسمانية ليست مندرجة تحت جنس الجوهر ولا واقعة في مقولة أُخرى من المقولات التّسع العرضية، بل كلّ[8] منها حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل، كالوجود.

[١٦]: تجويز الحركة في مقولة الجوهر وانقلاب الشيء في الأطوار الجوهرية الجمادية والنباتية والحيوانية[9] كمادّة الإنسان المنقلبة في الأطوار، لا على طريق الفساد والكون بل على نهج الاستكمال، كما أشير إليه في القرآن العظيم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ﴾[10].

---

(١) مط: جوهراً واحداً.
(٢) مس، مر: + في.
(٣) مس، مر: أثر.
(٤) مر: موضع.
(٥) مط: - العقلي محيط... الوجود.
(٦) مر: لا تزاحم.
(٧) مط: مرتبة نحو آخر.
(٨) مس، مر: كلّها.
(٩) مط: - والحيوانية.
(١٠) سورة انشقاق، آية: ٦.

[۱۷]: إنّ عروض الموت الطبيعي للإنسان ليس لأجل ما زعمه الطبيعيّون والأطبّاء من أنّ موجبه تناهي القوى الجسمانية وانحلال القوى واضمحلال الموادّ، لاحتمال ورود الإمدادات المتوالية[۱] على المادّة القابلة[۲] من المبادىء المجردة على سبيل الوساطة من النفس، كما في تحريكات قوى الأفلاك لموادها على سبيل توارد الإشراقات العقلية والنفسية ممّا فوقها. بل موت البدن إنّما يعرض للإنسان لأجل توجّه النفس توجّهاً غريزيّاً إلى النشأة الآخرة، وسلوكها[۳] سلوكاً ذاتياً إلى جهة المبدأ، و[٤]رجوعها إلى عالم الحقّ[٥]، فإذا ارتحلت من الدنيا إلى الآخرة يعرض الموت الطبيعي للبدن. فهذا معنى الموت الطبيعي للإنسان.

ومبناه كما أشرنا استقلال النّفس شيئاً فشيئاً بحياتها الذاتية، وترك استعمالها[٦] للآلات البدنية كذلك، حتّى تتفرّد بذاتها، وتخلع البدن بالكليّة. وهذا المعنى لا ينافي الشقاوة الأخروية بل يوجبه، فإنّ الاتّصاف بذمائم الصفات الحاصلة من كثرة[۷] المعاصي، والتعذيب[۸] بالجهل والكفر وأمثالهما ممّا يستلزمه قوّة الوجود وشدّة الفعلية والتحصّل وحدّه البصر[۹] الباطني، كما في قوله تعالى: ﴿فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾[۱۰]؛ فكشف الغطاء يحصل بالانسلاخ عن لباس البدن، وحِدّةُ البصر بقوة جوهر النفس.

[۱۸]: إنّ حقيقة كلّ ماهية تركيبية[۱۱] ليست إلّا فصله الأخير، وأمّا سائر الأجناس القريبة أو البعيدة وباقي الفصول فهي من باب اللوازم. فهي وإن كانت داخلة في حدّ الشيء لكنّها خارجة عن ذات المحدود، وهذا ممّا جوّزه المنطقيون في بعض الحدود، وقد ذكره الشيخ في الشّفاء[۱۲] ومثّل ذلك بأصبع

---

(۱) مط: توالية.
(۲) مط: المقابلة.
(۳) مر: - سلوكها.
(٤) مط: المثالي.
(٥) مس، مر: - الحقّ.
(٦) مس، مر: اشتغالها.
(۷) مر: - كثرة.
(۸) مس، مر: التعذب.
(۹) مر: البطر.
(۱۰) سورة ق، آية: ۲۲.
(۱۱) مس: تركية.
(۱۲) «الشفاء الإلهيات»، ص ۲۳۰ تا ۲٤۸، چاپ مصر.

الإنسان وقوس الدائرة، حيث إنّ مفهوم الإنسان داخل في حدّ الأصبع خارج عن حقيقته، وكذا مفهوم الدائرة داخل في حدّ القوس خارج عن حقيقته[1].

[۱۹]: إنّ صور العناصر غير داخلة في حقيقة المركب الطبيعي كالجماد والنبات والحيوان، بل هي من شرائط وجودها الكوني. وليست داخلة في قوام المركب كما هو المشهور وعليه الجمهور. ولا متخلفة عنه كما زعمه بعضهم، وحكاه الشيخ الرئيس[2] وذكر أنّ هذا المذهب أحدث في زمانه وذلك لشواهد[3] التحليل بآلة القرع والإنبيق على بقاء تلك الصور.

[۲۰]: مسألة المعاد الجسماني[4]. وهذا ممّا ألهمني الله به وفضّلني على كثير من خلقه تفضيلاً، ولم أجد في كلام أحد من الإسلاميين والحكماء السابقين واللاحقين في هذه المسألة ما يشفي العليل ويروي الغليل[5]. نعم استفدناها من كتاب الله وحديث[6] نبيّه وعترته ﷺ ووجدنا لمعات متفرقة في[7] كتب أكابر الصوفيّة ﷺ ورضوا عنه، ذلك لمن خشي ربّه[8].

[۲۱]: تحقيق ماهية القبر وعذابه، وكونه إمّا روضة من رياض الجنّة أو حفرة من حفر النيّران[9].

[۲۲]: إنّ النفس الإنسانية إنّما تكون في أوّل نشأتها بدنية مادية كسائر الصور النوعية، ثمّ تصير مجرّدة ذاتاً لا فعلاً، ثمّ تصير مفارقة عن الأجسام المحسوسة الكثيفة الماديّة ذاتاً وفعلاً جميعاً عند الموت، فهي إمّا سعيدة وإمّا شقيّة إن بقيت علاقته مع تلك الأجسام، وإمّا من جملة المقرّبين إن تجرّدت عن الأجرام وعلائقها جميعاً بالكلية.

---

(۱) مط: - وكذا مفهوم الدائرة... حقيقتها.

(۲) «الشفاء الطبيعيات» ج ۲، ص ۱۳۳، چاپ مصر.

(۳) مط: الشواهد.

(٤) مط: - مسألة المعاد الجسماني.

(٥) مس، مر: - ويروى الغليل.

(٦) مر: أحاديث.

(۷) مس، مر: من.

(۸) التباس از البينة، ص ۸.

(۹) اشاره است بحديث: «القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيرن»، السنن ترمذى، ج ٤، ص ٦٤٠.

النفس الآدمية ما دام[1] كون الجنين في الرحم درجتها درجة النفوس النباتية، وإذا خرج الطفل من بطن أمّه، صارت نفسه بمنزلة نفوس سائر الحيوانات إلى أوان البلوغ الصوري. ثمّ تصير ناطقة بعد ذلك؛ فإن كان فيها استعداد الارتقاء إلى حدّ النفس القدسية والعقل بالفعل، فإذا بلغت حدّ الأربعين وهو أوان البلوغ المعنوي، صارت نفساً قدسية إن سا عدها التوفيق الإلهي. فالجنين ما دام في الرحم نامٍ بالفعل، حيوان بالقوة؛ وإذا خرج من بطن أمّه، قبل البلوغ فهو[2] حيوان بالفعل إنسان بالقوة؛ وإذا بلغ حدّ البلوغ الصّوري فهو إنسان بالفعل ملك بالقوة. وأمّا مرتبة القوّة القدسية، فربّما لم يبلغ من ألوف من أفراد الإنسان واحد إليها.

[٢٣]: مسألة المعراج الجسماني[3] وتحقيق عروج رسول الله ﷺ ببدنه الشريف[4] وهيكله المحسوس إلى عالم السماء، على وجه لا يوجب خرق[5] الأفلاك ولا فقدان بدنه المبارك من المدينة الطيبة.

وقع الشك لبعض العرفاء، [في] أنّه عرج رسول الله ﷺ بقالبه في طبقات الأجرام العالية، أو اتّسع عرصة قلبه وانشرح حتى أدرجت فيه السماوات. والمذهب المنصور أنّه عرج بقالبه المتّصف بصفة قلبه، لغلبة روحانيّته على جسمانيّته، كقول القائل: «ثقلت زجاجات أتتنا فرغاً»[6]. فراح الروح سرّ، هي زجاجة في جسمه وشخصه، ونهض طائر همّته من وكره وقفصه، وأزعجه فرط دنوّه وشوقه من الأمن والبين، حتى وطن وتوطّن حريم قاب قوسين[7].

---

(١) مس، مر: + في.

(٢) مس، مر: فهو قبل البلوغ.

(٣) مط: - مسألة المعراج الجسماني.

(٤) مس، مر: المشرف.

(٥) مر: فرق.

(٦) منظور ابو علي إدريس بن اليماني العبدري است. ادامهٔ مصراع ياد شده بدين قرار است:

ثقلت زجاجات أتتنا فرغا ... حتى إذا مُلئت بصرف الراح

خفّت فكادت أن تطير بما حوت ... وكذا الجسوم تخف بالأرواح

«نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب» للشيخ أحمد بن محمد المقري التلمساني، ج ٤، ص ٧٥.

(٧) مر: - وقع الشك لبعض العرفا... قوسين.

[٢٤]: إنّ النفس الإنسانية مشتملة على أجزاء ثلاثة، كلّ منها نشأة أخرى[١]: أحدها من جواهر هذا العالم؛ وثانيها من عالم البرزخ؛ وثالثها من عالم القدس. فالأوّل طبع؛ والثاني نفس؛ والثالث عقل بلسان الحكمة، وروح بلسان الشريعة، وإن شئت قلت: الأوّل صدر؛ والثاني قلب؛ والثالث نور.

[٢٥]: إنّ حقيقة الإنسان نوع واحد في هذه النشأة، وأنواع كثيرة في النشأة الثانية[٢] غير محصورة في عدد إلّا أنّ أجناسها أربعة، لأنّها إمّا أن تصير من جنس الملائكة إذا غلبت عليه صفة العلم والحكمة؛ وإمّا أن تصير من جنس الشياطين إذا غلبت عليه الجربزة والمكر، وإمّا أن تصير من جنس البهائم[٣]. إذا غلبت عليه الشهوة، أو من جنس السباع إذا غلبت عليه صفة الغضب والانتقام وحبّ الرئاسة.

[٢٦]: إنّ النفس الإنسانية تنزل[٤] إلى درجة الحواس عند إدراكها للمحسوسات واستعمالها لآلات الحواس، وتصير عين كل حاسّة عند إدراكها[٥] لمحسوسها: فتصير عند الإبصار عين القوّة البصرية[٦]، وعند السماع عين القوّة السمعية، وهكذا في بواقي الحواس، حتى القوّة اللمسية والقوّة التي تباشر التحريك في العضلات. وكذا ترتفع عند إدراكها للمعقولات إلى درجة العقل الفعّال وتتّحد به على نحو يعلمه الراسخون في العلم، ومن لم يبلغ إلى مقامهم يزعم أنّه يلزم من اتّحاد النفوس بالعقل الفعّال إمّا انقسامه وإمّا لزوم تعقّل كلّ نفس ما تعقله النفوس[٧] الأخرى[٨] وكذا لزوم تعقّل النفس جميع ما يعقله العقل

(١) در هامش نسخه هاى «مس» و«مر» بخط مصنف چنين آمده: «إنّ الله خلق الوجود ثلاث نشئات وعوالم: دنياً وبرزخاً وأخرى؛ فالجسم وعوارضه من الدنيا، وإدراكها يكون بالحس الظاهر، والنفس وعوارضها في البرزخ وإدراكها يكون بالحس الباطن، والروح العقلي وعوارضه من الأخرى وإدراكها بالعقل».

(٢) مر: كثيرة في النشانية.

(٣) مط: - إذا غلبت عليه الجزبزة... البهائم.

(٤) مس: نزل.

(٥) مط: - للمحسوسات... إدراكها.

(٦) مس: الباصرة.

(٧) مط: - بالعقل الفعّال... النفوس.

(٨) مط: الآخرة.

الفعّال. وبيّنا كل ذلك على القصور عن[1] نيل هذا المرام وعدم الاطلاع على البرهان النيّر العرشي الكاشف لحجب الأوهام.

[٢٧]: الصور المرئية في المرايا[2] ليست منطبعة فيها، سواء كانت في سطوحها أو في أغوارها كما زعمته الطبيعيون، ولا موجودة في الخارج[3] كما ذهب إليه الرياضيون القائلون بخروج الشعاع البصري واتّصالها بالأشخاص الخارجية، وليست موجودة في عالم المثال كما رآه الإشراقيون؛ بل موجودة في هذا العالم وجوداً بالعرض لا بالذات. فوجودها ظلّ لوجود الشخص الخارجي بحسب الخارج لا بخسب نشأة أخرى. ولو كانت كما ظنّه الإشراقيون، لكانت من قبيل ما يراه النائم في نومه حيث لم يكن له وضع خارجي، وهذه ليست كذلك لكونها قابلة للإشارة الحسية.

[٢٨]: لميّة اختصاص المنطقة بموضع وجزء معين من الفلك دون غيرها مع بساطة جسمه ووحدة طبيعته، وكذا اختصاص كلّ فلك بجهة معينة في حركته[4] الخاصة دون سائر الجهات، وكذا حصول كوكب أو تدوير في جانب مخصوص دون سائر الجوانب، وكلّ ما يجري هذا المجرى في الأجسام البسيطة؛ فحققنا الأمر وبيّنّا الحكمة[5] والسرّ على وجه تطابق الأصول والقوانين، ولم يلزم ما توهّمه المتكلمون من جواز الترجيح من غير مرجّح[6] أصلاً.

[٢٩]: كشف الحقيقة فيما ورد في مواضع من الكتاب العزيز من خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستّة أيّام[7] وهذا شيء عجزت عن بيانه أهل التفسير واعترفوا بالعجز عن فهمه.

[٣٠]: حمل متشابهات القرآن على ظاهر معناه، وحمل ألفاظ التشبيه على مفهومه[8] الأوّل من غير لزوم التجسم والتشبيه على الباريء، كما ذهب إليه

---

(١) مس، مر: - عن.
(٢) مط: - الصور. . . المرايا.
(٣) مط: - في الخارج.
(٤) مط: حركة.
(٥) مر: الحكم.
(٦) مس، مر: مرجع.
(٧) اقتباس از سورهٔ فرقان، آيهٔ: ٥٩.
(٨) مر: مفهوم.

الحنابلة والمجسّمة تعالى عمّا يقول الظالمون عُلوّاً كبيراً[1]. وهذا من عظائم العلوم الكشفية، فإنّ الناس من باب متشابهات القرآن بين حيارى وعميان. فمنهم من أوّل الجميع بتأويلات عقلية حتى الأمور الأخروية من الجنة والنار والحساب والميزان. ومنهم من حمل الجميع على المفهوم الأوّل كأصحاب أحمد بن حنبل من دون محافظة[2] على تنزيهه سبحانه عن الجسمية ولوازمها. ومنهم من أوّل البعض وقرّر البعض، فكلّ ما ورد في باب المبدأ أوّلوه، وكلّ ما ورد في باب المعاد قرّروه وأبقوه على ظاهر مفهومه، لأنّهم لم يدخلوا البيوت من أبوابها، ولم يأخذوا[3] علم القرآن من الله ورسوله، بل أخذوه من الألفاظ ونقل محسوس عن محسوس، وأخذ ميّت عن ميّت[4] كأبدان وأجساد يتكي بعضها على بعض ويتّصل بعضها ببعض.

[٣١]: إثبات كون العقل كلّ الموجودات كما ذهب إليه الأوائل بوجه برهاني.

[٣٢]: تحصيل التركيب الاتّحادي بين المادة والصورة، وكذا اتّحاد النفس والبدن على وجه وجيه، لا كما قرّره صدر المدققين في حاشية التجريد.

[٣٣]: إثبات حركة النموّ والذبول في النبات والحيوان على وجه لا يرد عليه الإشكالات التي عجز كافّة [المتأخرين][5] عن حلّها، حتى أنكر صاحب الإشراق الحركة الكمية وأرجعها في النموّ والذبول[6] إلى الحركة الأينية لإجراء الغذاء في الدخول أو لإجراء المغتذي في الخروج.

[٣٤]: إقامة البرهان العرشي على ثبوت العلم الحضوري الإشراقي للباريء جلّ ذكره.

---

(١) اقتباس از سورهٔ إسراء، آيهٔ: ٤٣.
(٢) مط: - محافظة.
(٣) مس، مر: لم يؤخذ.
(٤) مط: بيت عن بيت.
(٥) همهٔ نسخه ها: المتأخرون.
(٦) ر نسخه ها اينچنين آمده اما ظاهراً «في النمو والذبول وأرجعها» صحيح است.

[٣٥]: إثبات العلم الحضوري[1] النوري للنفس بالنسبة إلى الحواس الظاهرة، وأنّ فاعليته في استعمال الحواس ليست بالطبع ولا بالجبر ولا بالقسر ولا بالقصد ولا بالتسخير ولا بالعناية، بل بالرضاء.

[٣٦]: المبدأ الفاعلي بالنسبة إلى الماهية الموجودة فاعل، وبالنسبة إلى نفس الوجود المفاض عليها مقوّم لا فاعل، لأنّ هذا الوجود غير مباين له، وأمّا بالنسبة إلى الماهيّة إذا أخذت من حيث هي هي فلا يوصف بسببية ولا تقويم أصلاً[2]، ولهذا ما شمّت الأعيان الثابتة رائحة الوجود ﴿إِنْ هِيَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم﴾[3].

[٣٧]: اتصاف العقول المفارقة بالإمكان ليس في نفس الأمر بل بحسب اعتبارها بذاتها، مع قطع النظر عن استنادها[4] إلى جاعلها؛ فهي ممكنة بحسب مرتبة من مراتب نفس الأمر لا في نفس الأمر؛ ولا محذور فيه؛ وذلك لأنّ الإمكان عبارة عن سلب ضرورة الوجود والعدم، وسلب الشيء عن بعض مراتب نفس الأمر لا يوجب سلبه عن الواقع؛ فالمبدعات ضرورية الوجود في الواقع وهي ممكنة الوجود في بعض الاعتبارات.

[٣٨]: في أنّ أصحاب النار بالأصالة هي النفس والهوى والشيطان، وغير هؤلاء ليس من أصحاب النار الذين هم أهلها. فإنّ النفس ما دامت متعلّقة بأمور الدنيا ولذّاتها هي نار معنوية محرقة[5] تطّلع على الأفئدة، والهوى شعلة منها، والشيطان أصل النيرانات الأخروية والدنيوية؛ وفي الحديث: «إنّ ناركم هذه[6] غُسلت سبعين مرّة...». (الحديث).

[٣٩]: دفع الشبهة الواردة على قاعدة الإمكان الأشرف[7]، وهي لزوم تحقّق ممكن أشرف من النور الأقرب؛ وكذا لزوم أنوار عقلية غير متناهية واقعة

---

(١) مر: - الإشراقي للباريء... الحضوري.
(٢) مط: - أصلاً.
(٣) سورة نجم، آية: ٢٣.
(٤) مس: استفادنا/ مر: استفادها.
(٥) مط: + به.
(٦) مط: - هذه.
(٧) مط: - الأشرف.

بين كلّ نور عقلي علّة نور عقلي آخر معلول له، متفاوتة في شدّة النورية وضعفها، وكون الغير[1] المتناهي محصوراً بين حاصرين.

[٤٠]: تحقيق كون هيولى العناصر واحدة بالشخص مع كونها معنى جنسياً مبهماً باعتبار، وقوّة محضة باعتبار آخر.

[٤١]: تحقّق كون صورة الجوهر في الذهن جوهراً بالماهية[2] وكيفاً أيضاً بالذات؛ لا بالحقيقة كما رآه سيد المدققين، ولا بالمجاز والتشبيه كما رآه العلّامة الدواني. فمذهبنا هاهنا أمر بين[3] أمرين وتوسّط بين الطرفين. هذا في باب[4] الأفكار البحثية. وأمّا مذهبنا من جهة العلوم المتعالية عن أسلوب المناظرين في هذه المسألة فشيء آخر، وهو أنّ النفس عند إدراكها للحقائق الجوهرية العقلية وطبائع أنواعها يقع بصرها العقلي على جواهر مفارقة ومُثل نورية، تكون هذه الجواهر المحسوسة ظلال تلك المُثل النورية، فيعلمها علماً حضورياً شهودياً؛ إلّا أنّها لـمّا كانت عالية بعيدة السمك عن عالم النفس الإنسانية المتعلّقة بالغواشي المادّية، لم يكن للنفس أن تنالها كما هي عليها من شدّة التحصيل وكمال الوجود، بل على وجه الإبهام واحتمال الشركة بين كثيرين ـ كسائر المعاني الذهنية ـ، فإنّ ضعف الإدراك ربّما يوجب تطرّق الإبهام والاشتراك في المدرَك بحسب اعتقاد المدرِك وإن كان هو في نفسه أمراً متعيناً شخصياً. أو لا ترى أنّك إذا رأيت شبحاً من بعيد كيف تجوّز حينئذٍ كونه زيداً أو عمراً أو حيواناً[5] غير إنسان أو نباتاً أو حجراً؟ فكلّما قرب منك أو احتدّ[6] بصرك قلّ الاشتراك وسقط الاحتمال حتى يختصّ بواحد معيّن كما هو في الخارج، وكذلك إدراكها للأمور المتعالية والجواهر العقلية.

[٤٢]: تحقيق ما ذكره المنطقيون من أنّ الحدّ والبرهان متشاركان في الحدود.

---

(١) مط: غير/ مس: الغطير.
(٢) مس، مر: بالمرتبة.
(٣) مر: - أمر بين.
(٤) مط: بحث.
(٥) مر: حيوان.
(٦) مط: أخذت.

[٤٣]: إثبات حدوث العالم الجسماني ببرهان عرشي.

[٤٤]: كون موضوع العلوم الطبيعية[١] نفس الحركات أو المتحركات بما هي متحركات، وأنّ جميع الجواهر الحسية من حيث كونها حسية وكذا أعراضها واقعة في الاستحالة والانقلاب والسيلان. فهي دائمة في الحدوث والتجدد، وكلّ ما هذا شأنه فهو من الدنيا، والآخرة دار القرار.

[٤٥]: دار الآخرة نشأة أخرى ليست[٢] منسلكة مع هذه[٣] الدار في مسلك واحد. فمكانها ليس من جنس أمكنة هذه الدنيا ولا في جهة منها وكذا زمانها ليس من جنس هذه الأزمنة، ولا واقعاً منها في استقبالها بل كلّ من الدنيا والآخرة عالم تامّ لا يعوزه شيء من خارج.

[٤٦]: الدنيا والآخرة متضايفتان؛ من فهم مفهوم الدنيا ومسمّاها فهم مفهوم الآخرة[٤] ومسمّاها[٥]: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾[٦].

[٤٧]: تحقيق كون الآخرة في داخل حجب السماوات لا في خارجها، أجساد هذا العالم قابلة لنفوسها على سبيل الاستعداد، ونفوس عالم الآخرة فاعلة لأبدانها على سبيل الإيجاب واللزوم، ففي هذا العالم ترتقي الأبدان في استعداداتها لموادها إلى حدود النفوس، وفي الآخرة تتنزل[٧] النفوس إلى منازل الأبدان.

[٤٨]: الفعل في هذا العالم أشرف من القوّة، والقوّة في الآخرة أشرف من الفعل، والقوّة هاهنا لأجل الفعل، والفعل هناك لأجل القوّة، لأنّ هذا العالم دار الانتكاس.

[٤٩]: جوهر النبوة مشتمل على مراتب ثلاثة، كلّ منها شخص كامل في نوعه، فالنبي ﷺ مَلَك وفَلك ومَلِك، كما فصّلناه وأوضحناه في تفسيرنا لسورة الجمعة[٨].

---

(١) مط: الطبيعة.

(٢) مط: ليس.

(٣) مس، مر: هذا.

(٤) مط: - متضايفتان... الآخرة.

(٥) مط، مر، دا: مسماهما.

(٦) سورة واقعة، آية: ٦٢.

(٧) مس، مر: تتنزل.

(٨) ر. ك: تفسير القرآن الكريم، ج ٧، ص١٥٤.

[٥٠]: تحقيق أنّ النبيّ ﷺ خادم للقضاء الإلهي كما أنّ الطبيب[1] خادم للطبيعة، كما أشار إليه صاحب فصوص الحكم ﷺ.

[٥١]: تحقيق قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ﴾[2].

[٥٢]: بيان اجتماع الخلائق كلّهم من أوّل الدنيا إلى آخرها في ساهرة[3] واحدة يوم الحشر عند الرب تعالى.

[٥٣]: تصحيح كون مبادئ الموضوع لعلم واحد قد تكون من عوارضه الذاتية من غير لزوم توقف الشيء على نفسه، كإثبات المبادئ الفاعلية والغائية والمادية والصورية في العلم الإلهي للموجود بما هو موجود، وهو موضوع هذا العلم[4]. ولا حاجة في ذلك إلى العذر الذي ذكره الشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء[5] من أنّ المبادئ المذكورة ليست مبادئ لجميع الموجودات بل لبعضها، وهو الوجود المعلول.

[٥٤]: الكلي الطبيعي - أي الماهية لا بشرط شيء - ليس موجوداً في الخارج بالذات كما عليه جمهور الحكماء، ولا هو معدوم فيه أصلاً كما عليه المتكلمون، بل هو موجود في الخارج بالعرض أي بتبعية الوجود كالظّلال، وكذلك في الذهن موجود بالعرض.

[٥٥]: معنى وجود الأشياء في الذهن وانحفاظ[6] ماهياتها في نحوي الوجود عندنا ليس إلّا أنّ الإنسان مثلاً إذا تصوّره العقل حصل عنده شيء يصدق عليه مفهوم الحيوان الناطق بالحمل الأوّلي الذاتي لا بالحمل المتعارف حتى يكون الموجود في الذهن جوهراً نامياً متحركاً حساساً ناطقاً. فالموجود من الإنسان في الذهن عندنا فرد من الكيفيات النفسانية، ومفهوم جوهري وليس من أفراد الجواهر.

[٥٦]: الأجناس العالية ليست معانيها أفراداً لأنفسها وهو ظاهر، ولا

---

(١) مس، مر: الطبعت.
(٢) سورة إبراهيم، آية: ٤٨.
(٣) الساهرة: وجه الأرض.
(٤) مط: العالم.
(٥) «الشفاء الإلهيات» ص ٨ و١٤.
(٦) مر: الحفاظ.

المعاني الكلية المتركبة منها ومن معاني الفصول أفراداً لأنفسها، بل يحمل أنفسها عليها حملاً أوّلياً ذاتياً لا غير.

[٥٧]: تحقيق أنّ علمه تعالى بالجزئيات المادية على وزان فاعليته لها على وجه عرشي.

[٥٨]: إثبات الشعور والتسبيح في جميع الموجودات حتى الجماد والنبات على وجه لم يتيسر لأحد من قبلي من الحكماء والصوفية إلّا الأولياء من أهل الله.

[٥٩]: العالم كله تسبيحة واحدة للبارىء جلّ اسمه بوجه، ومسبّح له بوجه آخر، وكل موجود له وحدة طبيعية أيضاً تسبيحة واحدة باعتبار[١] ومسبّح له باعتبار آخر.

[٦٠]: البرهان العرشي[٢] عى كون الجسمية المقدارية مناط الموت والجهالة؛ لأنّ كلّ جزء منه مفقود عن سائر الأجزاء، وهي أيضاً مفقودة عنها. وهكذا الكلام في أجزاء الأجزاء، وأجزاء أجزاء[٣] الأجزاء إلى غير النهاية، فالكلّ غائب عن الكل، وليس الكلّ إلّا عين الأجزاء؛ وكلّ أمر جسماني من حيث كونه جسمانياً حاله هذا الحال من كونه غائباً عن ذاته غير شاعر بذاته، إلّا أنّ الجسم هكذا بالذات، والجسماني هكذا بالعرض. فالنفس بقدر تعلّقها بالبدن تكون مائتة، وبقدر تجردها عنه حيّة درّاكة فعّالة.

[٦١]: الوجود في كل شيء عين العلم والقدرة وسائر الكمالات الوجودية اللازمة للموجود بما هو موجود، في كلّ بحسبه.

[٦٢]: وجود الجسم بما هو جسم عين اتصاله وامتداده، وكذا الوحدة الشخصية فيه؛ فلا[٤] يرد نقضاً على برهان النفس من جهة إدراكها للمعاني غير المنقسمة بناءً على أنّها لو انقسمت يوجب انقسامها انقسام ما حلّ فيها من

---

(١) مط: - ومسبّح له بوجه... باعتبار.
(٢) مر: العرش.
(٣) مر: الأجزاء.
(٤) مر: ولا.

المعاني، وقد فرضت غير منقسمة؛ هذا خلف؛ وذلك لأنّ وجود[1] الجسم نفس الجسم كما أصّلناه.

[٦٣]: إبطال ما ذكره المحقق الخفري فيما ادّعاه من البرهان على وجود الصانع من غير الاستعانة بإبطال التسلسل[2]. وهو قوله: «لو انحصرت الموجودات في الممكنات، لكان وجود مّا متوقّفاً على إيجاد مّا، وإيجاد مّا على وجود مّا»، وكذا قوله: «ليس[3] للموجود بما هو موجود علة، وإلّا لزم تقدّم الشيء على نفسه»، وذلك لما أشرنا إليه سابقاً أنّ تقدم الشيء على نفسه إنّما يستحيل في الواحد العددي لا في الواحد النوعي وأشباهه، ومرجع التناقض إلى الأوّل لا إلى الثاني.

[٦٤]: القول بنفي التشكيك بالأقدمية لا يجامع القول بالجاعلية والمجعولية بين الماهيات الجوهرية، كما عليه بعض المتأخّرين كصاحب حواشي التجريد ومن وافقه في[4] الجمع بين هذين القولين.

[٦٥]: تحقيق كثرة الصفات الكمالية والأسماء الحسنى لله سبحانه، لا كما ذهب إليه الصفاتيون من الأشاعرة، ولا كما هو طور الحكماء القائلين بنفي الصفات الحقيقية وإرجاعها إلى نفس الذات الواجبية[5]؛ وليس المراد من قول أمير المؤمنين عليه السلام: كمال التوحيد نفي الصفات [عنه][6] ما يرجع إلى قول الحكماء بل أمر آخر احتجبت عن دركه الأفهام ولا يبلغ إلى غوره عقول الأقوام.

[٦٦]: ذات الباريء جل اسمه لا حدّ له كما لا برهان عليه ولا وضع له اسم. وأمّا صفاته الكمالية فممّا يوجد لبعضها حدّ وبرهان. وأمّا مفهوم لفظة الجلالة ومعناها فوجود جميع الموجودات برهانه، وحدود جميع الممكنات واقعة في حدّه[7]؛ وهذا أيضاً من الأمور التي يحوج دركها إلى فطرة أخرى.

---

(١) در همهٔ نسخه ها «وجود» آمده ولى ظاهراً «وحدت» صحيح است.

(٢) مر: + إليه.

(٣) مط: - ليس.

(٤) مط: من.

(٥) مط: الواجبة.

(٦) «نهج البلاغة»، خطبهٔ ١.

(٧) مط: حدوده.

[٦٧]: إنّ الإنسان يتنوّع باطنه ونفسه في كلّ حين كما دلّ عليه قوله سبحانه: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾(١) وأكثر الناس في لبس وغطاء من الاعتراف بهذا التجدّد والتبدّل حتى الشيخ الرئيس على ما صرّح في مفاوضة بهمنيار تلميذه. والحقّ هاهنا مع التلميذ في تجويزه تبدّل الذات ما دام الكون الدنياوي، وعليه برهان عرشي يعضده آيات كثيرة. وأصل هذا التبدّل من صفة إلهية أشير إليه بقوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾(٢) وقوله: ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ الثَّقَلَانِ﴾(٣).

[٦٨]: تحقيق مسألة البداء التي نقلت إلينا من أئمّتنا المعصومين سلام الله عليهم أجمعين، وكشف الحقيقة فيها على وجه يطابق الأصول والقوانين.

[٦٩]: تفسير قدرته تعالى بصحة الفعل والترك لا يوافق مسلك الفلاسفة، وقد نهى عن ذلك العلّامة الخفري في حاشية إلهيات التجريد(٤).

[٧٠]: إثبات قدرته تعالى على معنى صحّة الفعل والترك التي عليها جمهور المسلمين بوجه لا يوجب الكثرة والتغير في ذاته تعالى ولا ينثلم به توحيده تعالى على ما اعتقده الحكماء الموحّدون(٥).

[٧١]: كما أنّ هيولى كلّ فلك مباينة لهيولى الفلك الآخر، لا بذاتها بل بالصور النوعية المتخالفة الذوات للأفلاك؛ كذلك عقل كلّ فلك غير عقل الآخر [لا] لذواتها بل بسبب تعدد الجهات الفاعلية؛ فكثرة الصدور هناك ككثرة القبول هاهنا. فالعقول لفرط الفعلية والكمال والتحصّل كأنّها شيء واحد، والهيوليات لفرط الانفعال والقصور والنقص كأنّها واحدة. وكون العقل شيئاً واحداً يناسب لسان الشريعة، كقوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾(٦) حيث يشار فيه إلى عالم العقل بالروح الأعظم والقلم الأعلى، كما في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا﴾(٧) وقوله: ﴿عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾(٨).

---

(١) سورهٔ ق، آيهٔ: ١٥. (٢) سورهٔ رحمن، آيهٔ: ٢٩.
(٣) سورهٔ رحمن، آيهٔ: ٣١.
(٤) اين مسئله در نسخهٔ «س» بعد از مسئلهٔ شماره ٨٠ آمده است.
(٥) مط: المتوحّدون. (٦) سورهٔ قمر، آيهٔ: ٥٠.
(٧) سورهٔ نبأ، آيهٔ: ٣٨. (٨) سورهٔ علق، آيهٔ: ٤.

[٧٢]: تحقيق كون العالم صورة الحقّ واسمه، ومعنى الاسم الظاهر، ومعنى الاسم الباطن.

[٧٣]: كيفية تخلّق الإنسان بأخلاق الله بالحقيقة كما ورد في الحديث المشهور[١].

[٧٤]: كيفية فناء الإنسان عن نفسه وبقائه بالله[٢].

[٧٥]: إثبات أنّ في[٣] باطن كلّ إنسان وفي إهابه[٤] حيواناً إنسانياً[٥] بجميع[٦] أعضائه وحواسّه وقواه، وهو لا يموت بموت هذا البدن، بل هو الذي يحشر[٧] يوم[٨] القيامة ويحاسب، وهو الذي يثاب ويعاقب في[٩] أكثر الناس. وحياته ليست كحياة هذا البدن عرضية واردة عليه من خارج، بل حياته كحياة النفس ذاتية[١٠]. وهو حيوان متوسّط بين النفس الناطقة والبدن العنصري يحشر في الآخرة على صور الأعمال والنيات وعلى صور الحيوانات المناسبة للصفات الغالبة في الإنسان. وبهذا[١١] يرجع ويؤوّل التناسخ الوارد في لسان الأقدمين من الحكماء المعظّمين كـ«أفلاطون» ومن يحذو حذوه؛ وكذا ما ورد في ألسنة الشرائع الحقّة، وذلك للقواطع البرهانية الدالة على بطلان غير هذا المعنى.

[٧٦]: مبدأ الفصل[١٢] الأخير في كلّ ماهية يتركّب من الأجناس والفصول، هو عين حقيقة جميع تلك الأجناس والفصول[١٣]، بمعنى أنّ ذلك الفصل بنفسه يصدق عليه جميع هذه المعاني من غير اعتبار أمر آخر معه، وقد أقمنا البرهان عليه في مقامه.

[٧٧]: معنى الجوهر الذي صيّروه جنساً للأنواع الجوهرية ليس جزءاً

---

(١) يعني قوله ﷺ: «تخلقوا بأخلاق الله».
(٢) مط: - كيفية... بالله.
(٣) مس، مر: - في.
(٤) مس: إنائه.
(٥) مر: حيوان إنساني.
(٦) مط، مس: لجميع.
(٧) مر: يحشره.
(٨) مط: في.
(٩) مس، مر: من.
(١٠) مط: الذاتية.
(١١) مط: هذا.
(١٢) مط: هذا الفصل.
(١٣) مط: - هو عين... الفصول.

لوجوداتها بل لماهياتها[1]. وإذا علم نحو من أنحاء وجوداتها بالعلم الحضوري الشهودي الوجودي، أمكن الشك في جوهريتها، وكون الذاتي بيّن الثبوت لذي الذاتي لا يقتضي[2] إلّا عدم الشكّ في ثبوت مفهوم الذاتي لماهية الذات لا لِوجودها. ولهذا ربّما توقّفت أقوام من أرباب الفكر في باب جوهرية النفس مع عدم غيبتهم عن شهود أنفسهم، لأنّ مفهوم الجوهر أمر ذهني، وكلّ صورة ذهنية تحتمل الشركة بين كثيرين؛ ووجود كل نفس ـ أي ما يشار إليه بـ«أنا» ـ أمر لا يحتمل الشركة، فيمكن الشك في جوهرية النفس مع شهود وجودها.

[٧٨]: تحقيق ما ذكره الحكماء في العرض الذاتي من أنّه الخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته، من غير حاجة إلى تعميم ما ذكره العلّامة الدواني وتزييف مقالة في نسبة المساهلة[3] إلى رؤساء الحكمة، ودفع التناقض الذي توهّمه بين كلامي[4] الشيخ من حكمه بأنّ ما يلحق الشيء بواسطة أمر أخص عرض غريب، ومن تمثيله العرض الذاتي بالاستقامة والاستدارة للخط.

[٧٩]: إقامة البرهان العرشيّ على كون القوّة الخيالية مجرّدة عن البدن الماديّ الحسي غير مجرّدة عن البدن الأخروي.

[٨٠]: تحقيق ما ذكره الشيخ في القانون من أنّ اللذّة البصرية والسمعية والألم المقابل لكلّ منهما إنّما تختصّ بنيلها النفس دون الحاستين، بخلاف الملائم والمنافي في[5] مدركات الحواس الثلاث الباقية، فإنّها تختصّ بنيلها تلك الحواس، والنفس لا تتألم ولا تتلذّ بها. وقد تحيّرت أفهام شرّاح القانون في وجه التفرقة في هذا المقام.

[٨١]: تحقيق ما أفاده الشيخ[6] وغيره من الحكماء في نفي الحركة في مقولة متى، وتوضيح قوله: «إنّ الانتقال من سنة إلى سنة أو من شهر إلى شهر دفعي».

---

(١) مر: ماهياتها.
(٢) مر: مقتضى.
(٣) مر: المسألة.
(٤) مر: كلا من.
(٥) مر: - في.
(٦) «الشفاء الطبيعيات»، ج ١، ص ١٠٣.

[٨٢]: التوفيق بين ما ذكره المحقّق الطوسي في شرح الإشارات: «إنّ النفس يتعلّق أوّلاً بالقلب بل الروح[١] البخاري» وهما أجزاء[٢] في البدن، وبين ما ذكره الشيخ وغيره: «إنّ متعلّق النفس مجموع البدن لا عضو من الأعضاء».

[٨٣]: إثبات الشوق في الهيولى مع أنّها في ذاتها قوّة محضة، ودفع ما ذكره الشيخ على[٣] استحالته في طبيعيّات الشفاء وبيان أنّها مشتاقة بكلّ صورة حادثة قبل حدوثه. وقد عملنا في بيانه رسالة مفردة[٤].

[٨٤]: تحقيق القول في اتّصاف الماهية بالوجود، وقد اضطربت أفهام المتأخّرين في اتّصاف الماهية بالوجود وصارت أذهانهم بليدة عن تصويره من جهة [أنّهم] قالوا[٥] إنّ ثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوت ذلك الشيء، فيلزم أن تكون الماهية قبل وجودها موجودة، فتارة أنكروا قاعدة الفرعية وانتقلوا منها إلى الاستلزام؛ وتارةً خصّصوها[٦] بما سوى الوجود؛ وتارة جعلوا مناط الموجودية الاتّحاد مع مفهوم الموجود[٧] المشتق من غير أن يكون هاهنا وجود ثابت، ولم يحقّقوا كنه الأمر في هذا الموضع من أنّ الوجود نفس موجودية الماهية لا موجودية شيء آخر هو الموجود للماهية كسائر الأعراض حتى يكون اتّصاف الماهية به فرع تحقّقها. فالقاعدة على عمومها باقية من غير حاجة إلى الاستثناء في العقليّات كما في النقليّات عند تعارض الأدلّة النقليّة.

هذا على الطريقة المشهورة بين القوم. وأمّا على طريقتنا وهي أنّ الموجود[٨] في الأعيان هو عين الوجود بالذات. وأمّا المسمّى بالماهية فهو أمر متّحد مع الوجود ضرباً من الاتّحاد، كما أوضحناه في مسفوراتنا[٩] مشروحاً.

[٨٥]: تحقيق أنّ الإنسان إذا انتقل عن الدنيا إلى عالم الآخرة، زالت

---

(١) مط: الروح.
(٢) مط، مس: أحرتا/ مر: أمرنا.
(٣) مر: كما.
(٤) مط: منفردة. متأسفانه، اين رساله بدست ما نرسيده است.
(٥) مط: - قالوا.
(٦) مط: خصصوا هي.
(٧) مط: الوجود.
(٨) مط: الوجود.
(٩) مس: مسفورنا.

السماوات والأرض عن مكانهما، وبطلت الأوضاع الجسمية، وخرب[1] هذا العالم، وباد أهله، فتقوم الساعة. وهذا أيضاً من الحكمة التي من أوتيها[2] فقد أوتي خيراً كثيراً[3].

[٨٦]: في أنّ أكثر الناس يعبدون غير الله إلّا المؤمن الحقيقي، بل يعبدون ما يخلقون من أصنام ينحتونها بآلة الأوهام.

[٨٧]: في أنّ عبدة الأصنام إنّما يعبدون أصنامهم لظنّهم الألوهية فيها؛ فهم أيضاً يعبدون الله بوجه، إلّا أنّ كفرهم لأجل غلطهم في المصداق، وإسنادهم التجسم والنقص إلى المعبود، فلا فرق يعتدّ به بينهم وبين كثير من الإسلاميين. قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾[4].

[٨٨]: في أنّ لجميع الموجودات طاعة جبلّية [وديناً فطرياً][5] لله سبحانه، لا يتصوّر منها تمرّد ولا[6] عصيان أصلاً، لأنّ أمره سبحانه ماضٍ وحكمه جارٍ، لا مجال لأحد في التمرّد والعصيان، أعني بذلك الأمر التكويني[7]، وأمّا الأمر التشريعي والنهي الذي يقابله فيقع فيهما القسمان: الطاعة والمعصية، والمكلّف بها الثّقلان خاصّة، ومنبع[8] المعصية فيهما الوهم والشّيطان.

[٨٩]: في أنّ مآل الكلّ إلى الرحمة الواسعة كما حقّقه بعض أعاظم المحقّقين من الصوفية، كما قال الله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِى وَسِعَتْ كُلَّ شَىْءٍ﴾[9]. وهذا لا ينافي العذاب الدائم والخلود في النار للذين هم أهلها، وهم الذين حقّت عليهم كلمة العذاب، وأنّهم لا يؤمنون أصلاً لا في الدنيا ولا في الآخرة، ﴿صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾[10].

[٩٠]: في أنّ البرزخ الذي تكون الأرواح فيه بعد المفارقة من الدنيا هو

---

(١) مر: ضرب.
(٢) مط: أتتها.
(٣) اقتباس از سورهٔ بقره، آيهٔ: ٢٦٩.
(٤) اقتباس از سورهٔ إسراء، آيهٔ: ٢٣.
(٥) همهٔ نسخه ها: ودين فطري.
(٦) مس، مر: - لا.
(٧) مس: التكوني.
(٨) مط: يتبع.
(٩) سورهٔ اعراف، آيهٔ: ١٥٦.
(١٠) سورهٔ بقرة، آيهٔ: ١٧١.

بعينه العالم الذي كانت الأرواح فيه من حيث موطنها الأصلي قبل هذا الكون، لا كما ذكره الشيخ الأعظم محيي الدين الأعرابي من أنّ أحدهما غير الآخر إلّا أن أراد تغايراً بالاعتبار. وأمّا التّعويل[1] على أنّ تنزّلات[2] الوجود معارجه دورية، وعلى أنّ الصّور التي تلحق الأرواح في البرزخ إنّما هي صور الأعمال ونتيجة الأفعال بخلاف صور العالم الذي هو متوسط بين عالم المفارقات وهذا العالم، فلا يضرّنا، لما حقّقنا في مقامه أنّ المبادىء عين الغايات بالذات وغيرها بوجه، فلا يلزم أن يكون في الوجود عالمان تامّان[3] من جنس واحد، وقد برهن أنّ كلّ عالم من العوالم لا يكون إلّا واحداً.

[٩١]: إثبات معاني جميع المقولات العشر - من الجوهر والكيف والكم والأين وغيرها - من أسماء الله تعالى. وكذا إثبات أقسامها الجنسية والنوعية فيها على ما عليه أعاظم أهل الله.

[٩٢]: إثبات كون الدنيا دار انتقال وزوال، والآخرة دار قرار وثبات.

[٩٣]: كون علمه سبحانه تابعاً للمعلوم بوجه عرفاني، متبوعاً بوجه آخر حكمي؛ وكونه تعالى مرآة لضوء الممكنات، وكون حقائقها مرائي يشاهد فيها وجود الحقّ جلّ ذكره[4].

[٩٤]: لوازم الوجودات الخاصّة كلوازم الماهيّات في استحالة [تخلّل][5] جعل وتأثير بينها وبين ملزوماتها؛ فكما أنّ لوازم الماهيّات لا يحتاج إلى فاعل أو فاعليّة جديدة، فكذلك لوازم كلّ وجود مخصوص.

[٩٥]: بيان أنّ البحث عن وجود الواجب وأحواله كيف يورد في العلم الطبيعي الباحث عن عوارض الجسم، وكذا الكلام في إثبات العقل الفعّال في علم النفس من الطبيعي، وإثبات العقول الفعّالة أيضاً من علم السماء والعالم منه.

---

(١) مر: التعول.
(٢) مر: نزلات.
(٣) مر: تمامان.
(٤) مس، مر: - اثبات معاني جميع... ذكره.
(٥) همهٔ نسخه ها: بخلال.

[٩٦]: دفع اعتراضات في شرح الإشارات[١] على الشيخ الرئيس في مباحث علم الباريء تعالى وجواب نقوضه[٢] التي أوردها على القول بتقرير صور المعلومات في ذاته تعالى؛ ثمّ إبطال القول بالارتسام بوجه آخر غير ما وجّهه ذلك المحقّق، وتحقيق الحقّ في علم الفاعل المطلق على وجه لا يشوبه شكّ وريب، ولا يعتريه وصمة قصور وعيب[٣].

[٩٧]: في أنّ للفلك نفساً عقليّة ونفساً حيوانيّة وطبيعة سارية في جسميّته، لا على أنّها أمور متفاصلة متباينة الوجود كالقوى الحيوانيّة، وإلّا لكانت الذات الواحدة ذواتاً متعدّدة؛ ولكان لحيوان واحد نفوس متعددة؛ ولا أنّ[٤] ذات الفلك إحدى هذه الأمور، والباقية بمنزلة القوى العرضية والآلات الخارجة عن ذات الشيء، بل هي كلّها أمور موجودة بوجود واحد، وذلك الوجود [ذو][٥] مراتب متفاوتة، مرتبة آثار ولوازم. وهذا شديد الغموض إدراكه، لطيف المسلك غوره.

[٩٨]: تحقيق إضافة التقدّم والتأخّر في أجزاء الزمان، وحلّ الإشكال الذي لم يتيسّر لأحد حلّه، من حيث إنّ المتضايفين يجب أن يكونا معاً في درجة الوجود والعقل جميعاً، بأنّ معيّة أجزاء الزّمان هي عين التقدّم والتأخّر الزمانيين بينها.

[٩٩]: تحقيق كون وجوده تعالى عين كونه فاعلاً للأشياء متقدّماً عليها، ودفع مفسدة كونه تعالى من مقولة المضاف[٦].

[١٠٠]: دفع الإشكال[٧]، في علم النفس[٨] بذاتها وبغيرها، من جهة أنّ

---

(١) «شرح الإشارات»، ج ٣، ص ٣٠٤.
(٢) ر. ك: الأسفار، ج ٦، ص ٢٤٥ و«المبدأ والمعاد»، ص ١٣٩.
(٣) مط: عتب.
(٤) مط: لأنّ.
(٥) همة نسخه ها: ذا.
(٦) مس، مر: - بيان أن البحث... المضاف.
(٧) مط: لا شكال.
(٨) مط: - النفس.

العلم بذي السبب لا يحصل إلّا من جهة العلم بسببه، والواجب بذاته سبب جميع الموجودات مع أنّا لا[1] نعرف ذاته بكنهه.

[١٠١]: دفع لزوم التناسخ في تعلّق النفس بالبدن الأخروي بوجه عرشي، لا كما فهمه بعض علماء الإسلام كالشيخ الغزالي وغيره من كون التعلّق بمادة البدن الأوّل باقياً للنفس.

[١٠٢]: الوجود الواجبي ليس في ذاته مصداقاً لسلب شيء من الأشياء، بل شيء من الوجود ـ سواء كان واجباً أو ممكناً ـ لا يكون بذاته مصداقاً لسلب شيء آخر، وإلّا لزم من تعقّله تعقّل ذلك السلب والمسلوب أيضاً؛ وتحت هذا سرّ عظيم.

[١٠٣]: بين الوجود ذي الماهية وتلك الماهية ملازمة مّا، لا بالمعنى الاتّفاقي بل باللزوم العقلي المصطلح، فلا بدّ أن يكون أحدهما متحقّقاً بالآخر، أو هما جميعاً متحقّقين[2] بأمر ثالث. والثاني باطل، لأنّ أحدهما ـ وهو الماهية ـ غير مجعولة كما برهن عليه؛ فبقي القسم الأوّل. ثمّ لا يجوز أن تكون الماهية مقتضية للوجود، وإلّا لكانت قبل الوجود موجودة، هذا محال.

فالحقّ أنّ المتقدّم منهما هو الوجود، لكن لا بمعنى أنّه مؤثّر في الماهية لكونها غير مجعولة كما مرّ؛ بل بمعنى أنّ الوجود هو الأصل والماهية تابعة له، كما يتبع الظّلّ للشخص من غير تأثير، فيكون الوجود[3] موجوداً بنفسه، أي بالذات، والماهية موجودة بالعرض، فهما متّحدان في الموجودية.

[١٠٤]: المعاني الكلّيّة لا تقبل الأشدّ والأضعف سوى الوجود، سواء كانت ذاتيات للشيء أو عوارض، والوجود بذاته ممّا يتفاوت كمالاً ونقصاً، لأنّه يتعيّن بذاته، بل ذاته بذاته عين المتقدّم والمتأخّر. وأمّا المعاني والمفهومات العقلية الكلية فليست هي في ذاتها، والكمال والنقص والتقدّم والتأخر إنّما

---

(١) مس، مر: - لا.

(٢) مر: محققين.

(٣) مط: الموجود.

تلحقها بواسطة أنحاء وجوداتها الخاصة. فالنّور مثلاً لا يتفاوت في مفهومه وهو نفس الظهور بالمعنى الكلّي والمفهوم العقلي، وإنّما تتفاوت الأنوار الخارجية التي هي عبارة عن أنحاء وجوداتها.

وصاحب الإشراق[1] رأى[2] أنّ الوجود معنى انتزاعي لا صورة له في الأعيان، وزعم[3] أنّ الماهيّات كماهية النور وماهية الجوهر وغيرهما ممّا تقبل الأشدّ والأضعف والتقدّم والتأخّر بذواتها، أي بمعناها النوعي والجنسي؛ وهذا غير صحيح عندنا. وكذا المشّاؤون زعموا[4] أنّ القابل للتشكيك معاني السواد وغيرها من الكيفيات التي يقع فيها التشكيك. وجميع ذلك عندنا يرجع إلى أنحاء الوجودات المتفاوتة في الموجودية. لست أقول في هذا المعنى الكلّي[5]، لأنّه كسائر الماهيّات الكلية، بل فيما يتحقّق به الشيء. وهذا أيضاً من العلوم المتعالية عن طور[6] الأذهان.

[١٠٥]: الإنسان ما دام كونه الدنياوي يكون إحساسه متقدّماً على تخيّله وتخيّله متقدّماً على تعقّله، وإذا انتقل إلى النشأة الأخرى يكون معقوله متقدّماً على تخيّله إن كان من أهل الكمال، وتخيّله متقدّماً على[7] محسوسه، بل يكون متخيّله عين محسوسه، لأنّ قوّة خياله قوّة حسّه[8]، كما هو محقّق عند أهل الكشف.

[١٠٦]: كلّ ما يراه الإنسان في هذا العالم فضلاً عن عالم الآخرة، فإنّما يراه في ذاته وفي عالمه، ولا يرى شيئاً خارجاً عن ذاته وعالمه، وعالمه أيضاً في ذاته.

[١٠٧]: النفس الإنسانية من شأنها أن تبلغ إلى درجة يكون جميع

---

(١) «حكمة الإشراق»، ص ٦٤.
(٢) مس: يرى.
(٣) مس، مر: يزعم.
(٤) مس، مر: يزعموا.
(٥) مط: الكلّ.
(٦) مط: ظهور.
(٧) مط: - تخيله أن... على.
(٨) مط: قوة خيالية قوة حسية.

الموجودات العينية أجزاء ذاتها، وتكون قوّتها سارية في جميع الموجودات، ويكون وجودها غاية الخلقة.

[١٠٨]: البدن الذي تتعلّق به النفس وتتصرّف فيه وتستعمله ليس هذا البدن المشاهد الثقيل الغليظ المركّب من الأمور المتخالفة والمتضادّة، بل هذا بمنزلة الوعاء والوقاية لذلك البدن اللطيف الحارّ المتشابه الأجزاء.

[١٠٩]: الوحدة[١] عندنا في الأشياء نفس وجودها، وللشيخ الرئيس حجة على أنّ الوحدة في الشيء مغايرة لوجوده، وهي أنّ الكثير من حيث إنّه كثير موجود في الخارج، وليس الكثير من حيث هو كثير واحداً، ونحن قد فككنا عقدتها وحسمنا[٢] مادّة هذه الشبهة في الأسفار الأربعة[٣] عناية من الله سبحانه.

[١١٠]: البرهان العرشي على وجود النفس من جهة غاية حركة العناصر إلى الاجتماع.

[١١١]: البرهان العرشي على وجود الملائكة العقلية، لا الوجود من جهة حركات التنمية والتغذية والتوليد في الأجسام النباتية. وهذا النحو من البرهان على وجود الملك الروحاني والمدبّر العقلي لا يتمشّى من جهة حركات الإنسان والحيوان بل من سبيل آخر، لأنّ مبدأها القريب فيهما ذات شاعرة جزئية.

[١١٢]: لكل ناقص عشق وشوق غريزيّ[٤] يلقى إليه من[٥] ما فوقه أودعهما الباريء في ذاته لتنظيم العالم، كما برهن عليه في موضعه، ومن هاهنا سلكنا مسلكاً أنيقاً في إثبات الغايات العقلية العلوية للحركات والأشواق الطبيعية والنفسانية.

[١١٣]: الحركات الطبيعية والنباتية والحيوانية كلّها منتهية إلى الخير الأقصى والإله الأعلى خالق الأرض والسماء، الذي بيده ملكوت الأشياء وإليه يرجع الأمر كلّه: ﴿مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذُۢ بِنَاصِيَتِهَآۚ إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾[٦].

---

(١) مط: الواحدة.
(٢) مر: جسمنا/ حسمنا: قطعنا.
(٣) الاسفار، ج ٢، ص ٩٠.
(٤) مط: عزيز.
(٥) مط: إلى.
(٦) سورة هود، آية: ٥٦/ مس، مر: - البرهان العرشي على وجود النفس... مستقيم.

[١١٤]: تحقيق ما ذكره الشيخ في التعليقات وتوجيهه[1] إلى غير ما هو المشهور ممّا وجّهه إليه الجمهور، وهو قوله: «وجود الأعراض في أنفسها هو وجودها في موضوعاتها، سوى أنّ العرض الذي هو الوجود لمّا كان مخالفاً لها لحاجتها إلى الوجود حتى تصير موجودة، واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجوداً، لم يصحّ أن يقال: إنّ وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه، بمعنى أنّ للوجود وجوداً كما يكون للبياض وجود، بل بمعنى أنّ وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه، [وغيره][2] من[3] الأعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير»[4]. (انتهى). وكذا قوله: «فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه أبيض، لأنّ الأبيض[5] لا يكفي فيه البياض والجسم».

[١١٥]: إبطال كلام بمهنيار في تحصيله[6]: «إنّ الوجود الخاصّ يتقوّم بإضافته إلى موضوعه، لا أن يكون الإضافة تخصّه من خارج»؛ ودفع ما استدلّ به على ذلك في قوله: «فإنّ وجود المعلول عرض، وكلّ عرض فإنّه متقوّم بوجوده في موضوعه، وكذلك حال الوجود؛ فإنّ وجود الإنسان متقوّم بإضافته إلى الإنسان، ووجود زيد متقوّم بإضافته إلى زيد، لا كما يكون الشيء في مكان ثمّ يعرض له الإضافة من خارج». (انتهى). إذ ما ذكره غير سديد، لأنّ الوجود بالقياس إلى الماهية ليس كالأعراض[7] بالقياس إلى موضوعاتها؛ بل الوجود متّحد مع الماهية في الأعيان، وأمّا إذا حلّل العقل الموجود العيني إلى شيء ووجود، فهما بالمادّة والصّورة إشبه منهما بالموضوع والعرض؛ وقد مرّ أنّ وجود الماهية ليس إلّا نفس موجوديتها لا كحال البياض والجسم، فكما أنّه فرق بين كون الشيء في المكان أو في الزمان، وبين كون الشيء في الموضوع على ما ذكره هذا القائل، فكذلك فرق بين كون الشيء في الموضوع وبين كون

---

(١) مر: بوجهه. ر. ك: الأسفار، ج ١، ص ٥٦.

(٢) همهٔ نسخه ها: وغيرها.

(٣) مط: - من.

(٤) مط: - غير.

(٥) مط: - الأبيض/ مر: البياض.

(٦) التحصيل، ص ٢٨٢.

(٧) مط: - بالقياس... كالأعراض.

الموضوع نفسه؛ والوجود هو نفس كون الموضوع، وموضوعيّة[1] الماهية للوجود[2] بمعنى كونها مادة عقلية لصورة الوجود إذا حلّل العقل الموجود إلى أمرين شبيهين بالمادة والصورة في الذهن.

[١١٦]: الوجود عندنا حقيقة بسيطة لا جوهر ولا عرض في ذاته؛ لكن[3] وجود الجوهر جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر[4] ووجود العرض عرض كذلك، بمعنى أنّه في نفسه حاصل في موضوع، لا أنّ له وجوداً حاصلاً في موضوع.

[١١٧]: حل جميع الإشكالات والنقوض التي ذكرها الشيخ المقتول في سائر كتبه[5] من كون الوجود غير واقع في الخارج بل هو أمر اعتباري ذهني كالإمكان والشيئية ونظائرهما. وهذه الإشكالات والشبه قويّة[6] لم يتيسّر لأحد حلّها، وقد تفصّينا عن الكلّ، وذكرنا فيها وجه الحل بفضل الله وحسن توفيقه في أسفارنا الأربعة[7].

[١١٨]: المتأخّرون قد حاولوا تعريف الأمور العامّة التي يبحث عنها في إحدى الفلسفتين الإلهيتين أعني تقاسيم الوجود، ولم يتيسّر؛ فعرّفوها[8] تعريفات غير سديدة مدخولة، ولم يتفطّنوا بأنّها من المعاني الكلّية العارضة للموجود بما هو موجود، أي لا يحتاج عروضها للموجود إلى أن يصير نوعاً خاصّاً من الأمور الطبيعيّة أو التعليميّة.

[١١٩]: إنّ الله خلق الجنّة والنار من أعمال بني آدم، وأنّ المؤمنين عمّار الجنّة، والكافرين والمنافقين والمجرمين عمّار النار.

---

(١) مر، مس: موضوعه.
(٢) مر، مس: الموجود.
(٣) مط: - لكن.
(٤) مط: - بعين جوهرية ذلك الجوهر.
(٥) «حكمة الإشراق»، ص ٦٤، ٦٦.
(٦) مط: قوته.
(٧) الأسفار، ج ١، ص ٦٥/ مس، مر: - حلّ جميع... الأربعة.
(٨) مر: معرولها.

[١٢٠]: تحقيق ما ورد في الحديث عنه ﷺ: إنّ الجنة أقرب إلى أحدكم من شراك نعله، والنار مثل ذلك[١].

[١٢١]: إثبات أنّ لكلّ مؤمن جنّة عرضها كعرض السماء والأرض وهي معه، إلّا أنّ ظهورها التامّ لا يكون إلّا بعد قيام الساعة، كما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾[٢].

[١٢٢]: إنّ للإنسان الكامل في أوقات كونه الدنياوي أربع نشئات، وأربعة وجوه من الحياة، وإن كان اثنان منها يرجعان إلى نشأة واحدة وحياة واحدة، وهما الحياة النباتية والحيوانية، والباقيتان هما الحياة النفسانية والقدسية، فإذا مات فاتت منه الأوليان وبقيت الأخريان الأخرويتان، وللحياة النباتية والحيوانية قبران بغير الأوليين أي قبر الجسد والقلب، مقدار تكوّنهما التدريجي، ومدّة حركتهما الاستكمالية في دار الدنيا، التي هي مغايرة مع ما في علم الله من صور الأكوان الحادثة الموجودة في علمه سابقاً ولاحقاً، أزلاً وأبداً.

وأمّا قبر النفوس والأرواح فإلى مأوى النفوس ومرجع الأرواح، فإذا بلغ أجل الله الذي هو آت وقرب موعد الممات للملاقاة والحياة، رجعت الأرواح إلى ربّ الأرواح قائلين: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾[٣]، وعادت الأشباح إلى [التراب الرميم][٤]، ﴿مِنْهَا خَلَقْنَٰكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ﴾[٥].

[١٢٣]: المقابر بعضها فرشية وبعضها عرشية، فإنّ الله تعالى بقدرته الكاملة أبدع دائرة العرش بعقلها ونفسها، وجعلها مأوى القلوب والأرواح في المعاد، وأنشأ بحكمته البالغة نقطة العرش وجعلها مسكن القوالب والأجساد، وجعل الوسائط الحاكمة الناقلة لتنوّعات عوالم الإنسان بليّةً ملك الموت ونفخة الفزع ونفخة الصعق. فالموت للأجرام، ونفخة الفزع للنفوس، ونفخة الصعق للأرواح.

---

(١) «المسند»، احمد، ج ١، ص ٣٨٧، ٤١٣.
(٢) سورهٔ آل عمران، آيه: ١٣٣.
(٣) سورهٔ بقره، آيه: ١٥٦.
(٤) همهٔ نسخه ها: التراب الرحيم.
(٥) سورهٔ طه، آيه: ٥٥.

[١٢٤]: إقامة البرهان للعقل من جهة الغايات للحركات الطبيعية للمركبات[١].

[١٢٥]: قول الحكماء: «تشخّص كلّ عقل من العقول لازم لماهيته»[٢] غير صحيح، لأنّ التشخّص مساوق الوجود[٣]، وقد ثبت عندهم بالبراهين أنّ الوجود ليس من لوازم الماهية.

[١٢٦]: ذكر الشيخ الرئيس: «إنّ الشيء يتشخّص بالوضع مع الزمان؛ ولولا أن يكون الشيء متشخّصاً بذاته، لما تشخّص به شيء آخر، فالوضع يتشخّص بذاته». وهذا غير سديد، لأنّ الوضع كسائر الأشياء الموجودة له وجود وشيئية أي ماهية، وكلّ ماهية إذا لوحظت في ذاتها لم تمتنع الشركة، وإذا أخذت مع نحو وجودها العيني امتنعت الشركة. فالوجود لأيّ ماهية كانت هو المتشخص بذاته، وكذا في ما لا ماهية له على الطريق الأولى.

[١٢٧]: ليس فيما ذكره العلّامة الدوّاني في حاشية التجريد وسمّاه ذوق المتألّهين من كون موجودية الماهيات بالانتساب إلى الوجود الحقّ معنى التوحيد الخاصي أصلاً، ولا فيه ذوق من أذواق الإلٰهيين، بل كلّ من زعم أنّ الوجود الخاصّ لكلّ موجود ممكن أمرٌ اعتباريّ عقليّ، وأنّ الواقع في العين هو ذاته لا وجوده، فله أن يدّعي ما ادّعاه هذا الفاضل، ولا فرق إلّا بتسمية هذا الأمر الاعتباري المصدري[٤] بالانتساب إلى الجاعل وعدمها، والأمر فيه سهل، على أنّ في صحة هذا الإطلاق محلّ نظر[٥].

[١٢٨]: تحقيق كون نبيّنا ﷺ معلّماً للأنبياء السابقين وللأولياء اللاحقين إلى يوم الدين، ومقدّم الجماعة في فتح باب الشفاعة.

[١٢٩]: إقامة البرهان على وجود العقل ذي القوّة غير المتناهية، المأخوذ

---

(١) مس، مر: - إثبات أنّ لكلّ... للمركبات.
(٢) مط: لماهية.
(٣) مط: للوجود.
(٤) مط: المصدر.
(٥) مط: - هو ذاته لا وجوده... نظر.

من جهة استقامة بسائط العناصر الطبيعية أو القسرية، ومبادئها المستدعية لإثبات السماء المحدّدة للضوئين الأعلى والأسفل الحقيقيّتين[1].

[١٣٠]: قد بيّنّا في بعض رسائلنا بالبرهان أنّ للوجود ثلاث مراتب: أوّلها[2] الموجود الذي لا يتعلّق بغيره، ولا يتقيد بقيد أصلاً. ثانيها الموجود المتعلّق[3] بغيره، وهو الوجود المقيّد من العقول والنفوس وطبائع الأفلاك والكواكب والعناصر والمركبات. وثالثها الوجود المنبسط الذي ليس عمومه على سبيل الكليّة ولا خصوصه[4] على سبيل التقيُّد بقيد مشخّص أو مخصّص. وهو أصل العالم ومحض النور والحياة السارية[5] في جميع السماوات والأرض، وهو غير الوجود الانتزاعي الذي هو كسائر المعاني الكليّة الموجودة في الذهن، وله أيضاً وجود خاصّ مقيد به، وإلى هذه المراتب وقعت الإشارة في كلام بعض العرفاء[6] حيث قال: «الوجود الحق هو الله، والوجود المطلق فعله، والوجود المقيد أثره» ومراده من الأثر نفس الماهية التي بمنزلة القيود والوجودات الخاصة، وهي ليست مجعولة إلّا بالعرض.

[١٣١]: تحقيق أنّ صورة الإنسان آخر المعاني الجسمانية[7] وأوّل المعاني الروحانية، ولهذا سمّاها بعضهم طراز عالم الأمر، أي عالم المجرّدات[8]. وقد بيّنّا في مواضع أنّ المرتبة المسمّاة بالعقل الهيولاني صورة كلّ مادة في هذا العالم، ومادة كل صورة في عالم آخر، أي عالم العقول.

[١٣٢]: طريق معرفة الحقّ من جهة معرفة النفس بذاتها يرجع على ما في[9] طريق[10] الطبيعيين وغيرهم، الذين يستدلّون من جهة الحركة أو من جهة

(١) مس، مر: - تحقيق كون نبينا... الحقيقيتين.
(٢) مط: أو لا/ مر: أولاها.
(٣) مط: لا يتعلّق.
(٤) مس، مر: خصوصية.
(٥) مس، مر: السار.
(٦) منظور علاء الدولة سمنانى است. الأسفار، ج ٢، ص ٣٥٥، وإيقاظ النائمين، ص ١٥.
(٧) مط: الجسمية.
(٨) مط: - أي عالم المجردات.
(٩) مط: باقي.
(١٠) مط: طرف.

حدوث الأجسام أو تركّبها من المادة والصورة بأنّ سالك هذه الطريقة هو عين المسلك، فإنّ النفس هي صراط الله المستقيم.

وأمّاطريقة الصديقين الذين يلاحظون حقيقة الوجود المطلق ويصلون إلى شهود الحق، فيفضل على سائر الطرق، بأنّ الوجود هاهنا هو الطالب والمطلوب والطريق[1]، وهو الشاهد والمشهود والشهادة: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[2]. ثمّ به يعرف كلّ شيء على اليقين، وهو البرهان على كلّ شيء، إذ العلم به يستلزم العلم بكيفية الصدور على الترتيب[3] السببي والمسببي في النظام الوحداني: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[4].

[١٣٣]: دفع إشكال أورده الإمام الرازي في تعيّن الطبائع، وهو أنّ[5] انضمام التعيّن إلى طبيعة[6] مّا يحتاج إلى كون تلك الطبيعة متعيّنة بتعيّن آخر. وما ذكره المحقق الطوسي في النمط الرابع من شرح الإشارات[7] غير وافٍ بحلّ هذا الأشكال. والجواب الحاسم لمادة الشبهة موكول إلى تحقيق[8] مسألة الوجود وكيفية انضمامه بالماهية.

[١٣٤]: قال الأطبّاء عند بيان سبب الموت الطبيعي: إنّه من جهة استيلاء الحرارة الغريزية على رطوبات البدن، وأنّ ما هو سبب الحياة هو بعينه سبب الموت. ومثّلوه بحرارة السراج ودهنيتها[9]. وأنا أقول: بعد تحقيقنا له في الموت الطبيعي أنّ ما هو سبب الموت هو بعينه سبب الحياة وبقائها وكمالها بعكس ما ذكروه؛ لأنّ الحرارة في الأجسام النباتية والحيوانية كلّما حلّلت المادة ولطفتها[10] أعدّها الله تعالى بانضياف مادّة أخرى إليها بحرارة جديدة باستخدام القوة الغاذية، وهكذا إلى أن كملت الصورة التي هي مخدومة هذه القوى

---

(١) ظاهراً «الطلب» صحيح است.
(٢) سورة آل عمران، آية: ١٨.
(٣) مط: لرتب.
(٤) سورة فصلت، آية: ٥٣.
(٥) مط: - أنّ.
(٦) مط: الطبيعة.
(٧) «شرح الإشارات»، ج ٣، ص ٥٢.
(٨) مط: تحقق.
(٩) صحيح: دهنها.
(١٠) مس: لطفها.

بأفاعيلها، واستغنت عن أصل تلك المادة إمّا بمادة أخرى كالنفس النباتية من غير تناسخ، أو بذاتها ومبدأ بقائها كما في النفس الإنسانية. وأمّا سائر النفوس الحيوانية، فيها سرّ آخر[1].

[١٣٥]: تحقيق أنّ طاعة الملائكة لربّ العالمين غير طاعة البشر بالنوع، لأنّها اضطرارية وهذه اختيارية، وإنّما مثلها كطاعة الحواس الخمس للنفس الناطقة من حيث إنّه لا تحتاج في إيراد أخبار مدركاتها إلى النفس إلى أمر ونهي ووعيد؛ بل كلّما همّت النفس بأمر محسوس، أتتك الحاسّة لما همّت به وأوردته إليها بلا زمان ولا تهاون ولا عصيان، وهكذا طاعة الملائكة لربّ العالمين: ﴿لَّا يَعْصُونَ اللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[2]. وأيضاً أنّ الحواس لا تعلم أنّ للمحسوس وجوداً في الخارج بل هذا شأن النفس، وبهذا الوجه مثلها كمثل الملائكة المهيّمة على ما ورد في الحديث: «إنّ للهِ ملائكة لا يعلَمونَ أنّ الله خلقَ آدمَ وَذُرّيّتَهُ».

[١٣٦]: توجيه ما ذكره الشيخ في القانون أنّ الجليدية خلقت في فرطحة الشكل ليكون أوفر انبساطاً لصور[3] المبصرات إلى غيرها، ووجّه العلّامة الشيرازي في شرحه للكليّات واعترض عليه؛ ودفع ما أجاب به غياث الحكماء عن ذلك في رسالة له في الهيئة بمقدمات هندسية مناظرية ذكرناها في شرحنا[4] الهداية الأثيرية[5].

[١٣٧]: تحقيق ما ذكره الشيخ قدّس سرُّه من أنّ الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر، ونحن لا نعرف من الأشياء إلّا الخواص واللوازم، وتوجيهه على غير ما أوّل به القوم.

---

(١) مط: - قالت الأطباء... آخر/ ر. ك: مسئله ١٦ همين رساله واسفار، ج ٨، ص ١١٣ و١١٨.

(٢) سورهٔ تحريم، آيهٔ: ٦.

(٣) مط: انبساط الصور.

(٤) مط: شرحاً.

(٥) ر. ك: «شرح الهداية الأثيرية»، ص ٦٤.

[١٣٨]: تحقيق كلامهم أنّ العلم بالسبب التام يوجب العلم التام بالمعلول[1].

[١٣٩]: وجود كلّ معلول من لوازم حقيقة العلّة له من جهة كونها علّة. لست أقول من جهة إضافة العلّية، وإلّا لكانت العلّة ومعلولها في درجة واحدة من الوجود كسائر المتضايفين.

[١٤٠]: [تحقيق] قولهم: «العلم بذي السبب لا يحصل إلّا من جهة العلم بسببه» ممّا يشكل في علم النفس بذاتها الذي هو عبارة عن وجودها الفائض من الحق تعالى؛ وفيه سرّ عظيم.

[١٤١]: دفع ما احتج به الشيخ الإشراقي على كون الجنس والفصل غير متّحدين في المركّبات من بقاء الجنس مع زوال الفصل؛ كالجسم النامي إذا قطع والحيوان إذا مات، زال الفصل كالنامي والحساس وبقي الجنس[2] وهو الجسم والبدن؛ وذلك لأنّ الباقي[3]، هو الجسم بالمعنى الذي هو مادّة مّا[4] لم يبق الجسم بالمعنى الذي هو جنس؛ وقد ثبت الفرق بين المعنيين في علم الميزان، ولا يبعد كون الشيء باقياً بأحد الاعتبارين زائلاً بالاعتبار الآخر.

[تتمة]: ومثل هذا الاشتباه وقع لصاحب روضة الجنان حيث اعترض[5] على ما قاله شارح التجريد وغيره في إثبات بقاء الموضوع في حركة النمو والذبول: «إنّ زيداً الشاب هو بعينه زيد الطفل، وإن عظمت جثّته، وزيداً الشيخ بعينه زيد الشاب وإن صغرت جثّته» بأنّ المراد من بقاء زيد إن كان بقاء نفسه، فليست نفسه نامية؛ وإن كان بقاء بدنه، فليس بدنه باقياً، لاستيلاء الحرارات الغريزية والغريبة والمطيفة به عليه بالتحليل، كما بني عليه تجرّد النفس.

فإنّ ما ذكره مغالطة نشأت[6] من سوء الاعتبارات وأخذ مادّة الشيء مكان

---

(١) مس، مر: - تحقيق أنّ طاعة الملائكة... بالمعلول.

(٢) نسخه ها جز «مر»: الجسم.

(٣) مط: الثاني.

(٤) مط: - ما.

(٥) مط: اعترضه.

(٦) مط: نشأ.

جنسه؛ إذ لا شبهة في أنّ زيداً مثلاً جسم نامٍ ناطق. فالجسم بالمعنى الذي هو جنس، يصدق على مجموع بدنه ونفسه، والذي لا يصدق عليه، هو الجسم بالمعنى الذي هو به مادّة وهو جزؤه، فما هو الجزء غير محمول عليه، وما هو محمول عليه ليس بجزء، وعلم بهذا أنّ قسمته غير حاصرة[1] أيضاً.

[١٤٢]: إنّا قد وضعنا قاعدة في استعلام كون الجزء الصوري للشيء جوهراً أو عرضاً مقوّماً للجزء المادي في وجوده أو متقوّماً به؛ عليك بها فإنّها كثيرة النفع، ذكرناها في مباحث الصور النوعية في كتابنا الكبير.

[١٤٣]: مذهبنا أنّ الجوهر الصوري قابل الاشتداد والتضعّف، وكذا التضادّ. ولو لم تكن صور العناصر قابلة لهما ولم يوجد لها في انقلاباتها مرتبة هي آخر المراتب [لبعضها][2] بحسب القوّة، وأولى المراتب للأخرى بحسب الضعف أو بالعكس، لكان يلزم خلع المادّة في زمان عن صور العناصر كلّها، وهذا ممتنع. فيجب أنّ الماء إذا استحال هواءً، بلغ في لطافته إلى درجة هي آخر درجات الماء في اللطافة، وأوّل درجات الهواء في الكثافة؛ وأنّ الهواء إذا انقلب ماءً بالتكثّف يجب بلوغه إلى درجة هي آخر درجات كثافة الهواء، وأوّل درجات لطافة الماء.

[١٤٤]: تحصيل ما ذكره فيثاغوريون: «إنّ مبادىء الموجودات هي العدد» بوجه برهاني.

[١٤٥]: مقتضى كون الشمس بمنزلة القلب في الإنسان الكبير أي مجموع عالم الجسماني وكون الأنوار فائضة على سائر الكواكب من المبدأ الفياض بسببها، كما يقتضي الحرارة الغريزية على باقي الأعضاء بوساطة القلب، هو أن يكون أنوار سائر الكواكب من المبدأ الفياض بسببها ذاتية، لا كوجه الأرض وصفحة القمر، على خلاف ما توهّمه بعضهم واستدلّ بذلك عليه.

---

(١) مر: حاطرة.
(٢) همهٔ نسخه ها: بعضها.

[١٤٦]: تأويل قوله تعالى: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾[1].

[١٤٧]: تحقيق كون الفاعل والغاية والمادة والصورة للشيء كلّها حقيقة واحدة متفاوتة في الكمال والنقص، كمالها بالغاية ونقصها الأخسّ بالمادّة.

[١٤٨]: مقعّر فلك المنازل سقف جهنم، وهذه الكواكب كلّها جمرات نار الجحيم موقدة تحت الجنّة، أرضها الكرسي وسقفها عرش الرحمان، كلما ورد في الخبر: «وبهذه الجمرات المُوقَدة بِحمَّة القدر يُطبخُ طعام أهل الجنة وينضج فواكهُهُم»[2].

ولا يعرف قدر هذه المعاني إلّا أهل الكشف والشهود، وعندنا برهان عليها، وكتاب ينطق بالحقّ و﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾[3].

[١٤٩]: تعريف الجسم بالجوهر القابل للأبعاد الثلاثة تعريف حدّي لا يرد عليه إيراد الإمام الرازي: «إنّ القبول من باب[4] المضاف» لا لما ذكره المحقّق الطوسي في جوابه: إنّ جزء التعريف هاهنا هو القابل لا[5] القبول، إذ لا فرق بينهما في كونهما من باب المضاف[6] إذا كان المراد نفس[7] مفهوم الصفة[8]؛ بل[9] لأنّ المراد منه ما من شأنه القابلية، وكثيراً ما يعبّر عن مبادىء الفصول الذاتية باللوازم الإضافية كالناطق والحساس والنامي وغيرها.

[١٥٠]: الحقّ عندنا أنّ النفس تفعل حركة الانتقال بتوسط الطبيعة، بالمعنى الذي تكرّرت الإشارة إليه منّا. وأمّا قول بعض الحكماء: لو[لا] استحالة الطبيعة محركة للأعضاء خلاف ما يوجبه ذاتها طاعة للنفس، لما حدث إعياء[10] عند تكليف النفس إيّاها، ولما تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعشة.

---

(١) سورهٔ رحمن، آيه: ٤٦.

(٢) مأخذ حديث پيدا نشد.

(٣) سورهٔ واقعة، آيه: ٧٩. مس، مر: - إنّا قد وضعنا قاعدة... المطهرون.

(٤) مط: - باب.

(٥) مس، مر: الى.

(٦) مط: - لا لما ذكره... المضاف.

(٧) مس، مر: ليس.

(٨) ر. ك: «شرح الإشارات»، ج ٢، ص ٧.

(٩) مط: - بل.

(١٠) الإعياء: التعب وهو دون العجز.

فالجواب عنه يحتاج إلى زيادة كشف حكمي، وهو أنّ الطبيعة التي هي قوة النفس وتفعل بتوسطها الأفاعيل النفسانية هي غير الطبيعية التي[1] توجد في بسائط العناصر ومركباتها، وتسخير النفس لإحداهما ذاتي وللأخرى قسري؛ والطبيعة التي تفعل النفس بها حركة الانتقال الإرادي هي متحدة الذات بوجه مع النفس، بمعنى أنّ النفس نازلة في[2] مرتبتها؛ وأمّا الأخرى التي يقع بسببها الإعياء والرعشة فهي جزء البدن.

ثمّ[3] اعلم أيضاً أنّ المادّة التي تتصرّف فيها النفس أوّلاً ليس هذا البدن الثقيل الذي يقع لها بسببه الإعياء، بل هو الروح الدماغي اللطيف، وهو البدن الأصلي وهذا بدن البدن وغلافه[4] ووعاؤه، ولا يحصل بسببه ذلك[5] الإعياء ولا الرعشة، لأنّه مناسب لجوهر النفس.

[١٥١]: مفهوم المشتق عند جمهور علماء اللسان مركّب من الذات والمبدأ والنسبة، وعند بعض المحقّقين هو عين مبدأ الاشتقاق بالذات. والفرق بين العرض والعرضي بالاعتبار، فإن أخذ لا بشرط شيء فهو عرضي محمول، وإن أخذ بشرط لا شيء فهو عرض غير محمول؛ والشيء هاهنا هو الموضوع، وهذا كالفرق بين الفصل والصورة؛ و[6]عند أستاذنا[7] ـ دام ظلّه ـ هو الموضوع من حيث نسبته إلى مبدأ الاشتقاق. وعند هذا الفقير أنّ المشتق ما ثبت له الصفة، سواء كان من قبيل ثبوت الجزء للكل أو ثبوت الشيء لنفسه أو ثبوت العارض للمعروض، فالقدر المشترك بين هذه المعاني الثلاثة هو مفهوم المشتق، وهذه[8] الثلاثة أفراده. والدليل على صحة ما ذكرناه إطلاق المنطقيين الكلي على العارض والمعروض والمجموع منهما، فيقولون للأوّل: الكلي المنطقي، وللثاني: الطبيعي، وللثالث: العقلي.

---

(١) مط: - هي قوة... التي.
(٢) مس، مر: من.
(٣) مس، مر: - ثم.
(٤) مط: علاقة.
(٥) مط: ذلك بسبب.
(٦) مط: - و.
(٧) مر: استنادنا.
(٨) مر: هذا.

[١٥٢] مبنى[١] قول الحكماء في إثبات الشكل[٢] الكري للجسم البسيط ليس كما توهّمه الناس امتناع صدور الكثير عن الطبيعة الواحدة[٣] مطلقاً، حتى يرد الاعتراض عليهم بأنّ تلك القاعدة إنّما تجري في الواحد الحقيقي الذي لا كثرة[٤] فيه أصلاً لا بالذات ولا بالجهات والحيثيات؛ والطبيعة يجوز[٥] فيها اختلاف[٦] الحيثيات. أو ـ لا ترى أنّ العقل[٧] الذي هو أبسط منها يفعل أموراً كثيرة بواسطة جهات كثيرة، كالماهية والإمكان والوجوب؟ وأيضاً يلزم أن لا تكون في الجسم البسيط كالأرض مثلاً صفات متكثرة لطبيعته[٨] كالثقل واليبوسة والبرودة والسكون والشكل واللون الأغبر وغير ذلك.

بل مقصودهم ومبنى[٩] كلامهم أنّ البرهان قائم على أنّ تكثّر أشخاص نوع واحد يفتقر إلى اختلاف المواد أو اختلاف استعدادتها كما بيّن في مقامه. فإذا فرض الفاعل واحداً والقابل واحدة، فلا يمكن أن يفيض منه[١٠] إليها من كلّ نوع إلّا شخصاً واحداً، و[١١]غير الكرة من الأشكال المضلّعة أو المفرطحة[١٢]، توجد فيها أشياء من نوع واحد، وأقلّها الاختلاف في الامتدادات.

[١٥٣]: لا يوجد جسم من الأجسام ـ بسيطاً كان أو مركّباً ـ إلّا وله نفس وحياة، لأنّ مصوّر الهيولى بالصورة لا بدّ وأن يكون أمراً عقلياً، والعقل لا يفعل[١٣] صورة في الهيولى إلّا بواسطة النفس، لأنّ الأجرام كلّها سيّالة متغيّرة متحرّكة في ذاتها.

[١٥٤]: حقيقة الهيولى هي الاستعداد والحدوث. فلها في كلّ آن من

---

(١) مط، مس، مر: يبني.
(٢) مس، مر: - الشكل.
(٣) مط: - الواحدة.
(٤) مر: كثيرة.
(٥) مط: يكون.
(٦) مط: الاختلاف.
(٧) مر: الفعل.
(٨) مس، مر: كلها طبيعية.
(٩) مط، مس، مر: يبني.
(١٠) مس، مر: عنه.
(١١) مر، مط: أو.
(١٢) مط: المخروطة/ مس: المفرطتحه/ المفرطحة: العرضية.
(١٣) مط: لا يعقل.

الآنات صورة أخرى مثل الصورة الأولى. ولتشابه الصور في الجسم - سيّما البسيط خاصة - ظنّ أنّ فيه صورة واحدة مستمرّة، وليس كذلك، بل هي صور متفاوتة على نعت الاتّصال، لا بأن تكون متفاصلة متشافعة حتى يلزم تركّب[1] الزمان والمسافة من غير المنقسمات. وإليه الإشارة[2] في قوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِىَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ﴾[3].

[١٥٥]: ذهب صاحب التلويحات إلى أنّ تشخّص الأشياء وامتناعها من قبول الشركة إنّما يكون بهوياتها العينية؛ وهذا في الحقيقة يناقض قوله بعدم حصول الوجود في الأعيان، وإنّما[4] أثر الجاعل نفس الماهية دون وجودها، وليس هاهنا غير الماهية، والوجود شيء يسمّى بالهوية.

من العجب أنّ الشيخ الإشراقي أقام حججاً كثيرة في أوائل إلٰهيات التلويحات[5] على أنّ الوجود أمر اعتباري لا صورة له في الأعيان، ثمّ صرّح في أواخر هذا الكتاب بأن النفوس الإنسانية والعقول المفارقة كلّها وجودات عينية بلا ماهية. وهل هذا إلّا تنقاض صريح وقع من هذا العظيم!

[١٥٦]: حكم الشيخ الرئيس في مباحث العلّة من إلٰهيات الشفاء[6] بأنّ العلة الفاعلة لا يجب أن تفعل ما يشابهها ويناسبها، ومثّل ذلك بالنار فإنّها تسوّد، وبالحركة فإنّها تسخّن؛ ثمّ حكم في رسالة العشق «إنّ كلّ منفعل عن فاعل فإنّما ينفعل بتوسّط مثال واقع من الفاعل فيه، وكلّ فاعل إنّما يفعل في قابل الانفعال بتوسط مثال يقع منه فيه»[7]، ومثّل ذلك بأمثلة حيث قال: «وذلك بيّن بالاستقراء[8]، فإنّ الحرارة[9] النارية إنّما تفعل في جرم من الأجرام بأن

---

(١) مط: مركز/ مر: مركب.
(٢) مس، مر: اشار.
(٣) سورهٔ نمل، آيهٔ: ٨٨.
(٤) مط: أنّ.
(٥) عين عبارات در التلويحات پيا نشد. ر. ك: الأسفار، ج ١، ص ٤٧ و٤٨.
(٦) «الشفاء الإلهيات»، ص ٣٦٨.
(٧) الرسائل ابن سينا، رسالهٔ العشق، ص ٣٩٤.
(٨) مط: الاستقراء.
(٩) مر: الحارة.

تضع فيه مثالها وهو السخونة، وكذلك سائر القوى من الكيفيات، والنفس الناطقة إنّما تفعل في نفس ناطقة مثلها بأن تضع فيها مثاله[1]. والمسنّ إنّما يحدّد السكين بأن يضع في جوانب حدّه مثال ما يناسبه[2] وهو استواء[3] الأجزاء وملاستها».

وأجاب عن النقض بأنّ الشمس تسخّن وتسوّد من غير أن يكون السخونة والسواد مثالها، بـ«أنّ كلامنا في المؤثّر القريب المباشر». ولا شبهة في أنّ هذين الحكمين منه متناقضان، والحقّ أنّ الفاعل يؤثّر بوجوده[4] في وجود المعلول[5]. فالوجودات[6] من حيث كونها وجوداً متماثلة متفاوتة.

[١٥٧]: اعترض الفاضل الخفري على القائلين بحصول صور الموجودات في ذاته تعالى بـ«أنّ تلك الصّور إمّا جواهر أو أعراض؛ فإن كان الأوّل، لزم أن تكون موجودات عينية لا بدّ لها من صور أخر للعلم بها، والكلام في ذلك كالكلام في أصل الصور، وإن كان الثاني، لزم أن يكون الواجب بالذات محلًا لها وفاعلاً لها[7]، والقول لكون الواجب فاعلاً لها لا محلًا لها، لكونه غير متأثّر عنها، قول بكونه جوهراً[8] لها». (انتهى). وقد أجبنا عنه في المبدأ والمعاد[9] بيّنّا وجه المغالطة[10] والاشتباه في كلامه وعدم اطّلاعه على كيفية هذا المذهب، وإن كان غير صحيح عندنا بوجوه أثبتناها في مواضع تليق بها.

[١٥٨]: قال صاحب روضة الجنان معترضاً على الشيخ الرئيس: «إنّ ما قرّره من أنّ حصّة الجنس تبطل بزوال فصله وإلّا لكان الفصل عرضاً، مقدوح منقوض بمواضع: منها الشجر المقطوع زال فصله وهو النامي، وبقي جنسه وهو الجسم. ومنها أبدان موات الحيوانات». (انتهى). قد أخذ هذا الاعتراض من كلام شيخ الإشراقيين، وقد مرّ وجه الدفع.

---

(١) مر: ـ السخونة... مثالها.
(٢) مس، مر: حده مثابا ماسة.
(٣) مر: الاستقراء.
(٤) مس: بوجود.
(٥) مر: يؤثر بوجود المعلول.
(٦) مط: والوجودات.
(٧) مط: وفاعلا... لها.
(٨) مط: جواهر.
(٩) «المبدأ والمعاد»، چاپ سنگى، ص ١٦٥؛ والأسفار، ج ٦، ص ٢٢٣.
(١٠) مس، مر: ـ قول بكونه... المغالطة.

[١٥٩]: قال الحكيم الفيلسوف: مطلب «لم هو وما هو[١] واحد في العالم العقلي» يؤكّد ما قرّرناه و[يؤيّد][٢] ما أثبتناه من أنّ أثر الجاعل المبدع وجود المعلول لا ماهيّته، فتدبّر. وإنّما وقع الاختصاص بذلك العالم، لأنّ الماديات تسبقها مادّة حاملة لإمكاناتها وماهياتها قبل وجودها[٣] الحاصل من الفاعل.

[١٦٠]: عند المشّائين أنّ التفاوت بين الأشدّ والأضعف في[٤] السواد يرجع إلى فصول السواد، حتّى لا يلزم عليهم خلاف الفرض وهو وقوع التشكيك في أمر خارج من السواد، واعترض عليهم صاحب المطارحات بـ«أنّ الفصل عرضيّ[٥] لطبيعة الجنس، وهو في مفهومه غير مفهوم الجنس، فصار حال الفصل كحال[٦] العرضي الآخر، لأنّه من جملة العرضيات وهو خاصّة للجنس، فإذاً الاشتداد به، فيكون فيما وراء السواد»[٧].

وقد وقع منّا[٨] دفع هذا الاعتراض في سالف الأوقات بأنّ الفصل في ذاته أمر بسيط يلزمه مفهوم الجنس؛ ففصل السواد وإن كان في اعتبار ذاته من حيث هي هي غير معنى السواد إلّا أنّه بنفسه مصداق حمل السواد عليه، لأنّ السواد يلزم ذاته في الواقع وإن لم يلزمه في مرتبة من مراتب الواقع، والواقع أوسع من هذه المرتبة، ونقول بلسان هذا الوقت: إنّ فصل الشيء هو بعينه نحو وجوده كما ألهمنا الله به فالوجود وإن كان غير الماهية بوجه إلّا أنّه عينها في نفس الأمر، وإليه يرجع أحكامها الخارجية وآثارها. ففصل[٩] السواد سواد ولا يؤخذ[١٠] في حدّه السواد، كما أنّ فصل الجوهر جوهر[١١] ولا يؤخذ[١٢] في حدّه الجوهر، إذ لا حدّ للفصل كما لا حدّ للوجود، فتفكّر وتنوّر.

---

(١) مط: ـ وما هو.
(٢) مر: ثور/ مط، مس: بثور.
(٣) مط: وجود.
(٤) مس، مر: من.
(٥) مط: ـ عرضيّ.
(٦) مط: ـ عرض الطبيعة... كحال.
(٧) مجموعه مصنفات شيخ اشراق، المطارحات، ج ١، ص ٢٩٥.
(٨) مر: هنا.
(٩) مس، مر: بفصل.
(١٠) مر: لا يوجد.
(١١) مر: ـ جوهر.
(١٢) مر: لا يوجد.

[١٦١]: قال صاحب الإشراق: «إذا لم تكن لفصول الجواهر جوهرية في ذاتها بل تكون جوهراً بجوهرية الجنس؛ فهي في ذاتها إذا لم تكن جواهر، كانت أعراضاً».

ونقول: كما أشرنا إليه سابقاً، إنّ معنى كون فصل الجوهر ليس بجوهر أنّ الجوهرية غير داخلة في حدّه، وعدم دخول معنى في حد الشيء لا يستلزم اتّصافه بما ينافيه، وإلّا لكانت الأعراض جواهر، لأنّ مفهوم العرض غير داخل في حدّ شيء من الأعراض، لأنّه عرض عامّ لجميع المقولات العرضية. والحل في الموضعين أنّ الواقع أوسع من مرتبة الواقع، فربّما تخلو المرتبة من النقيضين ولا يخلو الواقع منهما.

[١٦٢]: واعلم أنّ الصور النوعية لمّا كانت عين حقائق الفصول الجوهرية فهي ليست بجواهر في ذواتها [ولا أعراض][١]، لأنّ حقائقها بسيطة وجودياً تلزمها الجوهرية، كما تلزم الأعراض العرضية، فليست هي حدوداً [ولا][٢] جواهر ولا أعراضاً[٣].

[١٦٢]: قول بعض الحكماء: «إنّ نفوس[٤] البله والضعفاء تنتقل إلى عالم الأفلاك ويصير بعض الأجرام الفلكية موضوعاً لتخيلاته» ليس بصحيح. وإن كان قد استحسنه الشيخ الرئيس، وقال: «إنّه كلام من لا يجازف في الكلام»؛ وقال المحقّق الطوسي: «إنّ المراد منه الفارابي»؛ وذلك أنّها إن كانت ستصير نفساً لها، فيلزم منه محالات:

أحدها التناسخ. وثانيها كون الجرم الإبداعي موضوعاً لتصرّف أمر مباين لنفسه. وثالثها حركته حركة مخالفة لحركته البسيطة الدائمة، إذ الإدراكات الجزئية والانتقالات الخيالية[٥] لا تخلو عن حركة آلة الإدراكات. وإن لم تصر

---

(١) همة نسخه ها: أعراض.
(٢) همة نسخه ها: وأنّها.
(٣) مس، مر: ـ قال صاحب الاشراق... أعراضاً.
(٤) مر: نفس.
(٥) مط: الكلية.

نفساً، فأيّ علاقة يكون لها؟ والعلاقة إمّا[1] نفسانية وإمّا بدنية بمشاركة أوضاع البدن؛ فالنفس لا تقع لها نسبة إلى غير بدنها إلّا بواسطة نسبة وضعية لبدنها إلى غير بدنها. فلو كان بعض تلك الأجرام بمنزلة مرآة تشاهد النفس فيها مثل المحسوسات؛ فإن كان آلة طبيعية للنفس كالدماغ، فلا بدّ أن تتصرف النفس فيها كما تتصرّف في الروح الدماغي، وقد علمت استحالته بوجوه ذكرناها؛ وإن كانت آلة خارجية كالمرائي المتّخذة من الأجسام الصقيلة مثل الزجاج والحديد والماء الصافي، فلا بدّ[2] من آلة طبيعية قبلها تكون لها نسبة وضعية إليها حتى تشاهد النفس ما تنعكس من الصور في المرآة الخارجية[3] إلى المرآة الداخلية[4]، فتعود مفسدة التناسخ.

[١٦٤]: اعتقادنا أنّ السماء في النشأة الأخرى تزول عنها هذه الأوضاع وتقف عن الحركات وتنفكّ عنها[5] الهيئات والأشكال، والكواكب تسقط منها وتهبط وتصير بلا أنوار وتلتهب ناراً، فيصير متّصلاً بعضها ببعض حتّى تكون كالدائرة حول[6] الأرض، وإنّما يهبط منه ما كان ناراً محضة، ويصعد منها ما كان نوراً محضاً، فتبقى النفوس الشريرة الدنسة[7] الخبيثة حول جهنّم حيث[8] أحاطت بهم خطيئاتهم، واحترقت بالنار إلى الأبد في عقاب السرمد، وتصعد النفوس الشريفة الخالصة النقية إلى عالم النور والحسن والبهاء، وغشيهم أنوار الملكوت في ثواب السرمد، وهناك الصور الحسان[9] واللذات المتوافرة في الجنان ومجاورة الرحمان.

[١٦٥]: لو لم تكن الطبيعة أمراً سيّالاً متجدّد الذات لم يمكن صدور الحركة عنها، لاستحالة صدور المتغيّر عن الثابت، وكذا حال القابل لها كالجسم، وأمّا ما في المشهور من أنّ[10] الطبيعة لا تقتضي الحركة ما لم

---

(١) مط: ـ نفساً فأيّ... إمّا.
(٢) مر: أيضاً في ولا بدّ.
(٣) مس، مر: من الخارجة.
(٤) مط، مس: مر: الداخلة.
(٥) مط: ـ هذه الأوضاع... عنها.
(٦) مر: حوال.
(٧) مر: الدنة.
(٨) مس، مر: حيثما.
(٩) مر: الجان.
(١٠) مر: لأنّ.

يلحقها أمر غريب عن ذاتها مثل الخروج عن مكانها الطبيعي، فبحسب درجات القرب والبعد في الحدود الواقعة في أجزاء المسافة تنبعث منها أجزاء الحركة، وبحسب جزئيات الحركة تنبعث منها درجات القرب والبعد وهكذا، فليس ببالغ[1] حدّ الإجداء، ولا يقع للبصير المحدّق به الاكتفاء. فالحركة[2] بمنزلة شخص روحه الطبيعة، كما أنّ الزمان بمنزلة شخص روحه الدهر، والطبيعة بالنسبة إلى النفس كالشعاع من الشمس.

[١٦٦]: الفاعل المباشر لجميع الحركات هي الطبيعة، أمّا الحركة الطبيعية[3] فليس فيها كلام، وأمّا القسرية ففاعلها طبيعة مقسورة مجبورة، وأمّا الإرادية ففاعلها طبيعة مسخّرة مطيعة خادمة للنفس.

[١٦٧]: للنفس في هذا العالم في أفاعيلها الجسمانية طبيعتان مقهورتان تخدم إحداهما لها طوعاً والأخرى كرهاً، كطاعة السماء والأرض للباریء جلّ مجده، فإنّ إتيان السماء له طوع وإتيان الأرض له كره بوجه وطوع بوجه آخر، ولهذا قال: ﴿ٱئۡتِيَا طَوۡعًا أَوۡ كَرۡهًا﴾ ثمّ قال: ﴿قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ﴾[4]. فإنّ مقتضى طبيعة الأرض أوّلاً الجمود والتسفّل والتعصّي عن قبول الاستحالات والانقلابات، ثمّ بعد قبول الاستعدادات ولحوق الصور والكمالات صارت كالسماء قابلة لأنوار المعرفة والاهتداء. أمّا الطبيعة التي تخدم النفس طوعاً فهي ما تفعل الأفعال الطبيعية في البدن كالجذب والدفع والهضم والإحالة والإلصاق والتمدد والقبض وغير ذلك. وأمّا التي تخدمها كرهاً فهي التي يتركّب منها البدن وتفعل بها الأفاعيل الخارجة كالمشي والكتابة والصلاة والطواف وغير ذلك من الصنائع البدنية.

[١٦٨]: الوجود عندنا كلّه نور، والإشراقيون وحكماء الفرس وافقونا في الباریء والعقول والنفوس والأنوار العرضية التي يدركها البصر، كنور الكواكب

---

(١) مط: يبلغ.

(٢) در نسخه هاى (مس، مر) عبارت «فالحركة...» بصورت مسئلهٔ مستقل آمده است.

(٣) مر: الطبيعة.

(٤) سورهٔ فصّلت، آيهٔ: ١١.

والسرج، دون الطبائع والأجسام؛ ولو لم تكن الطبيعة نوراً في أصلها، لما وجدت بين النفس وبين الهيولى، فإنّها فائضة من النفس وتنبعث منها الهيولى، وهي أوّل ما ظهر من الظلام. فهو جوهر مظلم، فيه ظهرت الأجسام الكثيفة والشفّافة، وكلّ ظلام في العالم من جوهر الهباء الذي هو الهيولى، وبما هي في أصلها من النور قبلت جميع الصور النورية للمناسبة، فانتفت ظلمتها بنور صورها، فإنّ الصورة أظهرتها، فنسبت[1] الظلمة إلى الطبيعة في اصطلاح العقلاء؛ وعندنا ليست كذلك.

ثمّ إنّ كلّ جسم نسبت إليه الظلمة إذا تلطّف يصير مستنيراً. أ ولا ترى أنّ الحطب وهو جسم مظلم كما يتراءى، فإذا لطّفته مجاورة النار، يصير دخاناً مشتعلاً نيّراً؟ وهاهنا سرّ آخر وهو أنّ حركة الإنماء في النباتات تنتهي بها إلى تحصيل البذور واللبوب التي في الثمار، والغاية في البذر واللبّ هو الذي تحصله الطبيعة النباتية. والدهن بمجاورة النار التي فعلها التلطيف يصير نيّراً. فعلم أنّ غاية فعل الطبيعة التي في النبات هو النور، كما أنّ الفاعل هو النور وهو الطبيعة كما مرّ. فإذا كانت غاية فعل الطبيعة وفاعله النور، فما ظنّك بغاية فعل الحيوان وفاعله. فالوجود كلّه نور، والظلمة عدميّة[2].

[١٦٩]: ما ذكره صاحب الإشراق في كتابه المسمّى بالمشارع في جواب من شكّك في تجرد النفس بقول القائل: «دخلت وخرجت وجلست وقمت من الأفاعيل التي تنسب إلى الجسم»، من أنّه إذا حقّقت الحقائق وقام البرهان على تجرّد النفس، فالتمسّك بهذه الألفاظ لا حاصل له. مراده أنّ هذه الإطلاقات اللفظية مجازات في النسبة؛ وعند العرفاء ليست كذلك، بل كلّها حقيقة لغوية؛ فإنّ النفس من جهة الأفاعيل مادية، وبناء ما ذكره على الذهول عن حقيقة النفس وشؤونها.

[١٧٠]: قول الإسكندر الأفروديسي وغيره من الأقدمين بفناء النفوس

---

(١) مط: فنسبة. (٢) مس، مر: ـ الوجود عندنا... عدمية.

الناقصة التي لم تصر[1] مدركة للمعاني العقلية ولم تكتسب كمالاً علمياً، عند فقدان البدن، قويٌّ، إلّا أنّ مبناه على عدم الوقوف على نشأة أخرى متوسّطة بين نشأة العقليات ونشأة الدنيا، وهي معاد النفوس المتوسّطة بين[2] المجرَّدات وبين الحيوانات اللحمية. فهي مع تجرّدها عن هذا البدن غير متجرّدة[3] عن التعلّق بالأبدان المعلّقة، فتبقى بحيوانيتها في دار الجزاء أبداً، فتثاب أو تعاقب، وإليها وقعت الإشارة[4] بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْآخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾[5].

[١٧١]: النفس من حيث هي نفس حقيقتها نار معنوية، ولهذا خلقت من نفخة الصور[6]. فإذا نفخ في الصور المستعدّة للاشتعال النفساني، تعلّقت بها نار النفس، والنفس بعد استكمالها وترقّيها إلى مرتبة الروح المنفوخ تصير نارها نوراً محضاً لا ظلمة فيه ولا إحراق معه.

[١٧٢]: النفخة نفختان: نفخة تطفىء النار، ونفخة أخرى تشعلها. فوجود النفس من النَفَس الرحماني وكذا هلاكها؛ وتحت هذا سرّ آخر. فعلم أنّ ما ورد في لسان بعض أساطين الأقدمين أنّ النفس نار أو شرار أو شعلة ليس مجرّد تمثيل أو مجاز لفظي، وكذا الحال فيما ورد من صاحب شريعتنا.

[١٧٣]: اعتقادنا في أفاعيل العباد مفاد قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[7]، وقوله: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾[8]. فأخمد ضرام أوهامك أيّها الجبري، فالفعل ثابت لك بمباشرتك إيّاه. وسكّن جاشك[9] أيّها القدري، فإنّ الفعل مسلوب عنك لأنّ وجودك إذا قطع النظر عن ارتباطه وافتقاره إلى وجود الحقّ فهو باطل، فكذا فعلك، إذ كلّ فعل يتقوّم بفاعله؛

---

(١) مس، مر: يصير.
(٢) مط: ـ نشأة العقليات... بين.
(٣) مر: مجردة.
(٤) مط: وإليهما الإشارة.
(٥) سورة عنكبوت، آية: ٦٤.
(٦) آس: من نفخة الصور جميع الصور.
(٧) سورة انفال، آية: ١٧.
(٨) سورة دهر، آية: ٣٠.
(٩) الجاش: القلب، الصدر.

وانظرا بعين الاعتبار في فعل الحواس كيف انمحت واندرجت في إرادة النفس وتصوّرها؟ واتلوا جميعاً قوله تعالى: ﴿قَـٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾[1]، وتصالحا بقول الإمام بالحق عليه السلام: لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين الأمرين[2].

[١٧٤]: الاعتقاد في الكلام ليس ما يقوله الأشعري من أنّه المعاني القائمة بذاته تعالى، وإلّا لكان علماً لا كلاماً؛ ولا مجرّد خلق الأصوات والحروف الدالّة على المعاني، وإلّا لكان كلّ كلام، كلام الله؛ بل عبارة عن إنشاء كلمات[3] تامّات وإنزال آيات محكمات وأخر متشابهات[4] في كسوة الألفاظ والعبارات. والكلام قرآن بوجه وفرقان بوجه، وهما جميعاً غير الكتاب، لأنّه من عالم الخلق وهما من عالم الأمر، والكتاب يدركه كلّ أحد[5]، والكلام ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾[6] من أدناس الطبيعة، والقرآن خلق النبي دون الكتاب.

[١٧٥]: البرهان العرشي على أنّ القوّة الخيالية جوهر مجرّد عن البدن وعوارضه وسائر الأجسام الطبيعية وعوارضها، بأنّها قوّة تدرك الصور والأشباح المثالية الّتي هي غير محسوسة بالفعل ولا قابلة للإشارة الحسية، أي ليست من ذوات الأوضاع أصلاً، وكلّ جسم وجسمانيّ فهو من ذوات الأوضاع بالذات أو بالعرض؛ فلو كان الخيال قوّة جسمانيّة، لكانت الصور القائمة بها من ذوات الأوضاع في الجملة، وليست كذلك، هذا خلف.

[١٧٦]: قد أشرنا إلى حقيقة التناسخ بحسب الباطن، ومسخ البواطن قد كثر في هذا الزمان كما ظهر المسخ في الصور الظاهرة في بني إسرائيل لقوله: ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّـٰغُوتَ﴾[7] لا بمعنى انتقال نفوسهم من أبدانهم

---

(١) سورهٔ توبة، آيهٔ: ١٤.

(٢) ر. ك: التوحيد، ص ١١٧٥، و«أصول الكافي»، ج ١، ص ١٦٠، در اين منابع: «أمر بين أمرين» آمده است.

(٣) مس: + الله.

(٤) اقتباس از سورهٔ آل عمران، آيهٔ: ٧.

(٥) مر: واحد.

(٦) سورهٔ واقعة، آيهٔ: ٧٩.

(٧) سورهٔ مائدة، آيهٔ: ٦.

إلى أبدان مباينة، لأنّ ذلك مستحيل بالبرهان، بل بأن تنقلب[1] القلوب - حوّل الله قلوبهم بما كسبت أيديهم وجبلت[2] عليه نفوسهم - بسبب مزاولة أعمال شهوية أو غضبية أو شيطانية قلوبَ البهائم والسباع والشياطين، وكانت قوّة نفوسهم بغلبة الملكات البهيمية[3] والسبعية والوهمية أثّرت في أبدانهم، فصيّرها[4] كأبدان هذه الحيوانات الهالكة.

وقال بعض أئمة الكشف والشهود: «إنّه لا بدّ في آخر الزمان أن يظهر المسخ في هذه الأمّة ولكن في اليهود منّا لا في المسلمين، فإنّ الإيمان يحفظهم لأجل نور التوحيد، فما يمسخ من هذه الأمّة إلّا يهودي أو منافق». (انتهى).

أقول: يهود هذه الأمّة كلّ من جحد وجود الملائكة العقلية، وأنكر وجود عالم الغيب، ولم يخرج قدم ذهنه من عالم المحسوسات: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبۡرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلۡكَٰفِرِينَ﴾[5].

[تكملة]: وإنّما يظهر المسخ منهم خاصّة لغاية تعلّق نفوسهم بتلك الهيئات الخسيسة، حتى تصير صور ذواتهم مبادىء تلك الصفات الحاجبة لنفوسهم عن الارتقاء إلى عالم الملكوت، فتؤثّر في أبدانهم، لما تقرّر أنّ بدن كلّ شخص صورة ذاته، وأنّ ظاهر كلّ أحد[6] عنوان[7] باطنه، وأنّ الخُلق - بالضم - تؤثّر في الخَلق - بالفتح.

[١٧٧]: الوحدة ليست عرضاً من الأعراض اللاحقة، ووحدة الجواهر كوجودها ليست زائدة على ذواتها في الأعيان، بل إنّما زيادتها في التصوّر. والعجب من الشيخ كيف ذهب عليه هذا المعنى؟ وأعجب منه أنّه قد صرّح في المواضع بأنّ الوحدة في الجوهر[8] المتصل عين متّصليته، والاتّصال بالمعنى الذي هو فصل الجسم لا شكّ أنّه جوهر عنده وسائر الحكماء من أتباع

---

(١) مس: مقلب/ مر: منقلب.

(٢) مر: وصلت.

(٣) مس: البهيمة.

(٤) مس، مر: وصيّرها.

(٥) سورة بقرة، آية: ٩٨.

(٦) آس: كل احد ظاهره.

(٧) مس: عنون/ مر: عيون.

(٨) مط، مس: الجوهري.

أرسطاطاليس. فالحقّ أنّ الوحدة كالوجود من مقوّمات الوجود العيني لا من عوارضه، وأمّا إذا أخذت ماهية مّا[1] من حيث هي هي فتكون الوحدة خارجة عنها لاحقة بها، وهذا بعينه حال الوجود، فهما واحد[2].

[١٧٨]: معنى قول الحكماء «الهيولى موجودة، والحركة موجودة، والإضافة موجودة في الخارج» أنّ في الأعيان أشياء تصدق عليها حدود هذه الأشياء، فالهيولى مثلاً وإن كانت أمراً عدمياً، لأنّ معناها قوّة قبول أشخاص الجسم وصورها وأعراضها، لكنّها موجودة في الأعيان، بمعنى أنّ في الأعيان تتحقّق[3] أشياء يصدق عليها هذا الحدّ، وكذا الإضافة موجودة بمعنى أنّ في[4] الخارج أموراً[5] كثيرة يصدق عليها حدّ المضاف، وهو كون الشيء بحيث إذا عقل، عقل معه شيء آخر. وكذا معنى كون الحركة موجودة في الخارج، معناه أنّ حدّ الحركة وهو الخروج من القوّة إلى الفعل[6] أو كمال أوّل لما[7] بالقوّة من حيث هو[8] بالقوّة؛ يصدق على أشياء كثيرة في الخارج، لأنّ في الخارج أشياء كثيرة بصفة كذا، أي خارجة من القوّة إلى الفعل[9]، ولها كمال أوّل من حيث كونها طالبة للكمال الثاني.

[١٧٩]: العاقلية عبارة عن الوجود المفارق للمادّة وغواشيها. فالعقول إدراكها لذاتها عين وجود ذاتها في الخارج؛ وليست العاقلية والمعقولية عين ماهياتها، ولا من لوازم ماهياتها. فعلى هذا سقط اعتراض الإمام الرازي بأنّ علوم المجرّدات لو كانت بذواتها عين ذواتها، لكان كلّ من عقلها، عقلها عاقلة لذواتها. وسقط أيضاً قول من قال: إنّ علومها لو كانت عين وجوداتها، لكان

---

(١) مط: - ما.

(٢) اين مسئله در نسخه هاى «مس» و«مر» بعد از مسئلهٔ بعدى آمده است.

(٣) مر: تحقق.

(٤) مط: - الأعيان... في.

(٥) مس، مر: أمور.

(٦) مر: العقل.

(٧) مط: - لما.

(٨) مس، مر: هي.

(٩) مر: العقل.

من عقلها موجودة عقلها عاقلة لذواتها، ولم يحتج إلى استئناف برهان على كونها عاقلة بعد أن أثبت وجوداتها.

وذلك لأنّ من عقل أمراً يكون هو في نفسه[1] عاقلاً لذاته، فلا يقع في نفسه من ذلك الأمر إلّا ماهيّة من شأنه كذا، ومعلوم أنّ الوجود ليس من لوازم[2] ماهيّة شيء من الأشياء؛ فالماهية إذا وجدت في الذهن كانت موجودة له لا لنفسها، فيكون وجودها منشأ عاقلية الذهن له لا غير. نعم من علم أنّ الأمر المفارق موجود في الخارج، وعلم أنّ الوجود المفارقي لشيء مناط معقوليته له لكان عالماً بأنّ ذلك الأمر عالم بذاته، ومع ذلك ليس الوجود الذي يكون المفارق به معقولاً لذاته عين الوجود الذي يكون به محكوماً عليه بالمعقولية عند آخر من العقلاء الذين عرفوا الأمور بقياس وفكر، ولا لازماً له؛ فبعد ثبوت الأوّل يحتمل الشكّ في[3] الثاني إلى أن يقام البرهان.

[١٨٠]: لنا برهان عرشي على أنّ علمه تعالى بالأشياء الخارجية نفس صورها الخارجية من جهة أنّها لوازم ذاته، وليس لزومها مثل لزوم اللوازم الذهنية كالكلية للإنسان مثلاً، إذ ليس للبارىء تعالى وجود ذهني، ولا كلزوم لوازم الماهية كالزوجية للأربعة، إذ لا ماهية له تعالى غير الوجود البحت، فكلّ ما هو لازم له يكون لازماً لوجوده العيني لزوماً خارجياً، فلا يكون حصولها له تعالى إلّا حصول الصور العينية للفاعل المقتضي، لا حصول الصور الذهنية [للقابل][4] المستفيد.

[١٨١]: المشهور أنّ مذهب المعلّم الأوّل وأتباعه أنّ علمه تعالى بارتسام صور المعلومات في ذاته، وهو[5] خلاف ما وقع التصريح به في أواخر كتاب أثولوجيا[6]، قال الفيلسوف في آخر الميمر العاشر: «فأمّا البارىء فإنّه إذا أراد فعل شيء فإنّه لا يمثّل في نفسه ولا يحتذي صنعة خارجة منه، لأنّه لم يكن

(١) مس، مر: - يكون هو في نفسه.
(٢) مس، مر: + يكون هو في نفسه.
(٣) مط: - في.
(٤) همة نسخه ها: المقابل.
(٥) مس، مر: + غير.
(٦) أثولوجيا، ص ١٦٢ و١٦٣.

شيء قبل أن يبدع الأشياء، ولا يتمثّل في ذاته لأنّ ذاته مثال كلّ شيء، فالمثال لا يتمثّل». وقال أيضاً قبيل هذا: «ليس لقائل أن يقول: إنّ البارىء روّى في الأشياء أوّلاً ثمّ أبدعها، وذلك أنّه هو الذي أبدع الرويّة، فكيف يستعين بها في إبداع الشيء وهي لم تكن بعد؟ وهذا محال. ونقول: إنّه هو الرويّة والرويّة لا تروّي أيضاً، وإلّا يجب أن يكون تلك الرويّة تروّي، وهكذا إلى غير النهاية»[1].

[١٨٢]: ما من شيء في هذا العالم إلّا وله نفس في عالم آخر وعقل في عالم ثالث، حتى الأرض التي هي أبعد الأجسام عن قبول الفيض، فإنّها ذات حياة ما وكلمة فاعلة. وقد استدلّ على ذلك الفيلسوف الأعظم[2] بأنّها: «تنمو وتنبت الكلأ وتنبت الجبال فإنّها نبات أرضي، وفي داخل الجبال حيوانات كثيرة ومعادن؛ وإنّما تكوّن هذه فيها من أجل الكلمة ذات النفس، فإنّها هي التي تصوّر في داخل الأرض، وهذه الكلمة هي صورة الأرض التي تفعل في باطن الأرض كما تفعل الطبيعة في باطن الشجر، فإنّ الكلمة الفاعلة في باطن الأرض تشبه الطبيعة الفاعلة في باطن الشجر، وعود الشجر يشبه الأرض[3] بعينها، والحجر الذي يقطع من الأرض يشبه الغصن[4] الذي يقطع من الشجر».

ثمّ قال: «إنّ الكلمة الفاعلة في الأرض الشبيهة لطبيعة الشجر هي ذات نفس، لأنّه لا يمكن أن تكون ميتة [وتفعل][5] هذه الأفاعيل العجيبة العظيمة في الأرض؛ فإن كانت حيّة، فإنّها ذات أنفس لا محالة. فإن كانت هذه الأرض الحسّية التي هي صنم، حيّةً، فبالحريّ أن تكون تلك الأرض العقلية حيّة أيضاً، وأن تكون هي الأرض الأولى، وهذه أرضاً ثانية[6] لتلك الأرض شبيهة بها».

[١٨٣]: إنّ بعض أجلّة المتأخّرين[7] قد اشتبه عليه الأمر في تعريف العرض

---

(١) منظور ارسطو است.
(٢) مس، مر: + تمّ بعون الملك الوهاب. (پايان دو نسخه).
(٣) مط: - تشبه... الأرض.
(٤) مط: القطن.
(٥) همهٔ نسخه ها: ويقبل.
(٦) مط: ثانياً.
(٧) يعنى جلال الدين الدوانى، الأسفار، ج ١، ص ٣٧.

الذاتي باللواحق العارضة لذات الشيء أو لما يساويه، لمّا رأى أنّه ما من علم إلّا ويبحث فيه عن عوارض أنواع الموضوع وأنواع أنواعه وأنواع عوارضه، ولم يدبّر القول فيه، ولم يعلم أنّ جميع هذه الأمور ممّا يمكن أن يكون من العوارض الأوّليّة لذات موضوع العلم، كما سيظهر لك، فتارة نسب إلى رؤساء العلم التسامح والمساهلة في هذا الموضوع[1]، وتارة فرق بين موضوع العلم وموضوع المسألة، كما فرق بين محموليهما[2]، ثمّ زعم أنّه قد وقع التدافع في كلام الشيخ حيث صرّح بأنّ ما يعرض الشيء لأمر أخص ـ أي يحتاج في عروضه له إلى أن يصير ذلك الشيء نوعاً متخصصاً ـ فهو عرض غريب، مع أنّه مثّل العرض الذاتي بالاستقامة والاستدارة للخط.

وليت شعري أيّ تدافع في كلام الشيخ إلّا ما يوجبه سوء فهم هذا القائل حيث لم يفرق بين الأخصّ من الشيء وبين العارض له لأمر أخصّ منه، ولم يعلم أنّ الفصول المقسّمة[3] للجنس أعراض أولية له، لأنّها من عوارضه اللاحقة لذاته.

[١٨٤]: إنّ القوم قد عرّفوا الحلول بتعريفات مقدوحة منقوضة، والتعريف الصحيح ما هدانا الله إليه، وهو كون أحد الشيئين بحيث يكون وجوده في نفسه هو وجوده للآخر. وهذا تعريف سالم عن النقوض والاعتراضات.

[١٨٥]: البرهان العرشي على وجود الصور[4] المفارقة من طرق:

أوّلها طريق الحركة، وهو أنّ طبيعة كلّ نوع عبارة عن مبدأ حركته، والطبيعة ما لم تتحرّك في ذاتها لا تحرّك شيئاً آخر، فهي في ذاتها أمر متجدّد. فالجوهر المتجدد بنفسه هو الطبيعة، فلا بدّ لها من حافظ تكون الطبيعة به ذات وحدة شخصية مستمرّة، فينتظم[5] كلّ صورة طبيعية من جوهر ثابت غير جسماني وجوهر متغيّر جسماني، وليس ذلك هو المادّة لأنّها في الوجود والتغير تابعة

---

(١) مط: الموضع.
(٢) مط: محمولها.
(٣) مط: المنقسمة.
(٤) مط: - الصور.
(٥) آس: فالمنتظم.

للطبيعة، ولا النفس لأنّها من حيث نفسيّتها كالطبيعة؛ فلا محالة يكون جوهراً مفارقاً حافظاً لنوع هذه الطبيعة ذا عناية بأشخاصها ومراتبها وحدودها.

وثانيها طريق الإدراك والمدركية، وهو أنّ في الوجود إنساناً محسوساً مثلاً مع مادّته وعوارضه المحسوسة، وهذا هو الإنسان الطبيعي، وأنّ هاهنا شيئاً هو إنسان منظوراً إلى ذاته من حيث هو من غير اعتبار الأعراض الزائدة على الإنسانية. وأنّ في العقل شيئاً آخر يشترك فيه الكثيرون ويحمل على كلّ واحد منهم بهو هو، ولا محالة يكون فارقاً عن الخصوصيات والعوارض، وإلّا لم يكن يتساوى إلى الجميع مع اختلاف مقاديرها وأعراضها، فذلك الوجود المفارقي إمّا أن يكون في الخارج أو في الذهن؛ فإن كان في الذهن يلزم أن تكون حقيقة الجوهر عرضاً مع أنّ حقيقة الجوهر أولى بالجوهرية أي بكونه موجوداً لا[1] في موضوع؛ هذا محال.

وأمّا اعتذارات المتأخّرين عن ذلك فقد زيّفناها ومزّقناها كلّ ممزّق، فصارت أوهن[2] من بيت العنكبوت.

وثالثها طريق الإمكان الأشرف، والقاعدة الموروثة[3] من الفيلسوف الأقدم أستاذ الفلاسفة.

[١٨٦]: البرهان العرشي على اتّحاد العاقل والمعقول. قد[4] علمت أنّ الصورة المعقولة هي كلّ صورة فارقت المادة وعلائقها، فإنّ كلّ صورة اقترنت[5] بالمادّة واتّصفت بعوارضها فهي محسوسة لا معقولة، وكما أنّ المحسوسات تنقسم إلى ما هي محسوسة بالقوة وإلى ما هي محسوسة بالفعل. والمحسوس بالفعل متّحد مع الحاسّ؛ إذ الإحساس ليس كما هو المشهور من أنّ الحس يجرد صورة المحسوس من مادّته ويأخذها مع عوارضها، لما تعلم من استحالة انتقال المنطبعات من مادّتها. ولا بأن تنتقل الحاسّة إلى أن تدرك وجود

---

(١) مط: إلّا.
(٢) مط: أو هي.
(٣) مط: مورّثة.
(٤) مط: - قد.
(٥) مط: أقربت.

المحسوس في مادّته، بل بأن يفيض من الواهب صورة نورية لها تتحصّل الإدراك، فهي الحاسّة بالفعل والمحسوسة بالفعل، المعراة عن الصور. وأمّا قبل حصولها، فلم تكن القوّة القابلة حاسّة بالفعل ولا محسوسة بالفعل.

وهذا مع ظهوره قد غفل عنه جمهور الحكماء، وزعموا أنّ الجوهر الحاسّ بذاته المعرّى عن الصورة يدرك الصور الحاضرة أو الحاصلة. وليت شعري إذا لم تكن في ذاته له صورة المحسوس، فبأيّ شيء [ينال][1] بذاته[2] العارية شيئاً لم يحصل بعد لذاته؛ أو ينال الصورة بالصورة، فتكون الصورة حاسة ومحسوسة، والمفروض خلافه؛ هذا خلف.

لا يقال: إنّه إذا حصلت الصورة للجوهر الحاسّ، لم يكن[3] عارياً عنها؛ لأنّي أقول: لو كان حصوله كحصول الصورة للمادة، والمادة[4] به تصير شيئاً بالفعل، فكما ليست المادة شيئاً من الأشياء المعينة إلّا بالصورة، فهكذا ينبغي أن تكون القوة الحاسة حاسة بالفعل بهذه الصورة المحسوسة لا قبلها؛ وإن كان حصولها كحصول الأشياء الخارجة عن ذات الشيء كوجود السماء والأرض لنا، فليس هذا بالحقيقة إلّا إضافة محضة. فالموجود لنا هاهنا نفس الإضافة، وهي من أضعف الأعراض ولا صورة لها في الأعيان، وحصول الإضافة إلى شيء غير حصول ذلك الشيء. فإنّ إضافة الدار والفرس والعبد لنا لا يوجب وجود هذه الأشياء لنا وحصولها[5] في أنفسنا. نعم ربّما تحصل صورها فينا، والكلام عائد في تلك الصور وكيفية حصولها لنا، أهي بمجرّد الإضافة أو بالاتّحاد معنا؟ فإن كان بمجرّد الإضافة فلا يحصل بواسطتها حصول وهكذا حتّى يتسلسل، وإن كان بالاتّحاد فهو المطلوب.

فهكذا القول في كلّ صورة مجرّدة عن المادّة وعوارضها إذا اتّحدت بالقوّة العاقلة صيّرتها عقلاً بالفعل، لا بأنّ العقل بالقوّة يكون منفصل الذات عنها

---

(١) هملا نسخه ها: تنالها.
(٢) مط: بذاتها.
(٣) مط: - لم يكن.
(٤) مط: - والمادة.
(٥) مط: حصولنا.

انفصال مادّة الأجسام عن صورتها التي تلحقها، فإنّ العقل بالقوّة إن كان منفصلاً عن الصورة المعقولة بالفعل وتعقلها، كان يناله منها صورة أخرى معقولة؛ والكلام في تلك الصورة كالكلام فيها، وهكذ ذهب الأمر إلى غير نهاية. وكلّ من أنصف من نفسه يعلم أنّ النفس الجاهلة ليست في ذاتها كالنّفس التي صارت عالمة، وليست الصور العلمية كالمال والعروض والأمتعة المنسوبة إلى الشخص، ولا كالأعراض التي تلحق وتزول والموضوع على ما كان.

تنبيه:

افتح بصرك الحسّي الظاهر لظاهر الوجود، تجده ثابتاً على الوصف الذي انتهى بصرك إليه؛ ثمّ أرخِ جفنيك على بصرك، تجد الوجود قد احتجب[١] عنك، وليس إلّا ستر جفنيك لعينيك[٢]. فحجابك أنت، ومنك[٣]، لم يتجدّد للموجود ظهور ولا حجاب منه؛ كذلك بصيرة القلب إذا نوّرت بأنوار العلم الملكوتي، تشهد الملكوت ثابت الوجود لم يتجدّد عليه في نفسه متجدد، واعتبر بذلك إلى سواء[٤] الحقّ القائم بك، إذا غبت أنت عنه وكشفت عن حكم سرّيته شهدت وجوداً متّصلاً بصفة الربانية التي هي اتّصالاً لم تكن بعد أن لم يكن.

تنبيه ينبّه على معرفة فناء الدنيا وبقاء الآخرة:

إنّ ما أوجده الحيّ الباقي فهو حيّ باقٍ، والدنيا والآخرة موجودتان من الحيّ الباقي سبحانه، عن علمه ظهرتا، وبإرادته تكوّنتا، وبمشيئته وقدرته وجدتا، فلا فناء لشيء منهما في الحقيقة، وإنّما إحداهما خفيت أو تخفى[٥] بظهور الآخرة، والآخرة اليوم موجودة قائمة بباطن الدنيا خفيّة بظهورها[٦] خفاء الثمرة في الأكمام والجنين في بطن الحامل. وهي العالم الملكوتي الروحاني،

---

(١) مط: فلا تحجب.
(٢) مط: بعينك.
(٣) آس: عنك.
(٤) آس: سر.
(٥) مط: - أو تخفى.
(٦) مط: بظهور.

وهي أسرار الموجودات الظاهرة الدنيوية، عنها تتنزل الأحكام لظاهر الوجود. فما كان في هذا العالم من العلوم والمعارف والرسل والكتب والرحمة والبركة والطاعة المشروعة وما يشبهها فهو من آثار ظهور الجنّة وباطن الأمر؛ وما كان من كفر وجحود وطغيان ودجّال[1] وشياطين مردة وسيّئات ومؤذيات ومكروهات فهو من آثار ظهور النار في باطن الأشرار.

فلا يزال الأمر كذلك ـ وهو سرّ توالج الوجود وتداخل العوالم المقدّمة ـ الخلط إلى أن يتمّ الكلمة ويكمل الدائرة، ويظهر ما سبق الحكم[2] به من ظهور الآخرة إذا انقلب الوجود وظهر باطنه بأحكامه المحقّقة ومراتبه المقرّرة، وخفي ظاهره لاستيلاء ظهور باطنه[3]. فبدت الحقائق الكليات والمعاني المتزوّجات والأسرار الخفيّات بمعاني روحانيتها وسعة دوائرها وبسطة عوالمها، ورجعت الفروع إلى أصولها، والجزئيات إلى كليّاتها؛ فما كان من سماوات علويات روحانيات نورانيات، وما ينزل عنها من رحمة كليات وتفضليات جنان فردوسيات وعدنيات وانجمع إليها[4] ما كان بطريق الخلط والمزج مشاركاً للثقليات السفليات ودركاتها السجّينيات[5] ظلمات بعضها فوق بعض[6] طباق جهنّمات بما ظهر عنها ممّا ناسبها من المؤذيات والمكروهات؛ قال الله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ﴾[7]. فالتبديل بمعنى التقليب لخفاء الظواهر بظهور البواطن، بيّن ذلك بقوله: ﴿وَإِلَيْهِ تُقْلَبُونَ﴾[8]، و﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ﴾[9] ولا عدم لما أوجده الحقّ القديم من الموجودات. والله أعلم.

---

(١) مط: دجاجلة.
(٢) مط: العلم.
(٣) مط: - بأحكامه... باطنه.
(٤) آس: - إليها.
(٥) آس: التحتيات.
(٦) سورة نور، آية: ٤٠.
(٧) سورة إبراهيم، آية: ٤٨.
(٨) سورة عنكبوت، آية: ٢١.
(٩) سورة يونس، آية: ٦٤.

وارد تقديسي:

التكلّم صفة[١] نفسية مؤثّرة، معناه إنشاء الكلام، لأنّه مشتق من الكلم وهو الجرح، وهو الإعلام والإظهار. فمن قال: «إنّ الكلام صفة المتكلّم» أراد به المتكلمية. ومن قال: «إنّه قائم بالمتكلم»[٢] أراد به قيام الفعل بالفاعل، لا قيام الصفة بالموصوف والمقبول بالقابل. ومن قال: «إنّ المتكلم مَنْ أوجد الكلام» أراد من الكلام ما يقوم بنفس المتكلم من حيث هو متكلم لا ما هو مبائن له مبائنة الكتابَ للكاتب، والبناء للبنّاء.

وأوّل كلام[٣] قرع أسماع الممكنات كلمة «كن»؛ فما ظهر العالم إلّا عن صفة الكلام، بل العالم عين الكلام، وأقسامه بحسب مقاماته في نفس الرحمان، كما أنّ الكلمات والحروف الصوتية قائمة في نفس الإنسان بحسب منازله ومخارجه.

فالغرض من المتكلم أوّلاً إيجاد أعيان الحروف وإنشاؤها من المخارج وهو عين الإعلام؛ وأمّا ترتّب[٤] الأثر على الأمر والنهي والإخبار وغير ذلك من التمنّي والترجّي فهو مقصود ثانٍ، وهذا أيضاً في بعض ضروب الكلام، فإنّ الكلام على ثلاثة أقسام: أعلى وأوسط وأدنى.

فأعلاها ما يكون عين الكلام مقصوداً أصلياً ولا يكون بعده مقصود آخر، لشرف وجوده وتماميته وكونه غاية لا يكون فوقه غاية. وهذا مثل إبداعه تعالى المبدعات، وهي عالم الأمر الكائن بأمر «كن». فالغرض من إنشاء[٥] أمر «كن» ليس سوى نفس ذلك الأمر.

وأوسطها ما يكون لعين الكلام مقصود آخر، إلّا أنّه يترتب عليه على اللزوم

(١) آس: صفة المتكلم.
(٢) سورة يونس، آية: ٦٤.
(٣) مط: والكلام وأوّل الكلام.
(٤) مط، مر: ترتيب.
(٥) مط: - بأمر... انشاء.

من غير تخلّف، كأمره تعالى للملائكة المدبّرين في طبقات السماوات والأرض بما لهم أن يفعلوا ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[1] وذلك لأنّ أوامر الله تعالى وصلت إليهم إمّا بلا واسطة أو بواسطة أمر آخر لا[2] بواسطة الخلق، وإلّا لأمكن العصيان.

وأدناها ما يكون لعين الكلام مقصود آخر و[3]قد يتخلّف عنه وقد لا يتخلّف، وفيما لا يتخلّف يمكن أن يتخلّف[4] أيضاً إن لم يكن له حافظ عاصم من الخطأ، وهذا كأوامر الله تعالى وخطاباته للمكلّفين من الجنّ والإنس أجمعين بواسطة إنزال الكتب وإرسال الرسل، وهما مخلوقان. ففي هذا الخطاب وهذا الأمر بالواسطة يحتمل الطاعة والعصيان، فمنهم من أطاع، ومنهم من عصى؛ ومع عدم الواسطة لا سبيل إلّا الطاعة.

فالأعلى من ضروب[5] الكلام والأمر هو الأمر الإبداعي والقضاء: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾[6]. والأوسط هو الأمر التكويني والقدر: ﴿وَكُلُّ شَىْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ﴾[7]. والأدنى هو الأمر التشريعي: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾[8].

وكما علمت هذه الأقسام الثلاثة في الكلام الإلٰهي، ففي الإنسان الكامل لكمال نشأته الجامعة للنشآت الثلاث من الأمر والخلق والبرزخ المتوسط بينهما يوجد أيضاً مثل هذه الأقسام، لكونه مثالاً لبارئه، هو مخلوق على صورته وهو على بيّنة من ربّه[9].

فأعلى ضروب الكلام له هو ما يكون عند تكلّمه مع الله ومخاطبته

---

(١) سورهٔ تحريم، آيهٔ: ٦.
(٢) مط: الا.
(٣) آس: - و.
(٤) مط: - يمكن أن يتخلف.
(٥) مط: الضروب.
(٦) سورهٔ إسراء، آيهٔ: ٢٣.
(٧) سورهٔ رعد، آيهٔ: ٨.
(٨) سورهٔ شورى، آيهٔ: ١٣.
(٩) اقتباس از سورهٔ هود، آيهٔ: ١٧.

الروحانية، وهو تلقّي المعارف الإلٰهية من لدن حكيم عليم. فتكليم الله إيّاه عبارة عن إفاضة الحقائق الربانية على ذاته ومقارعته بها سمعه القلبي. وتكلّمه مع الله عبارة عن استدعائه الذاتي بلسان القابلية إيّاها عنه تعالى؛ وهكذا إذا بلغ درجة العقل البسيط الذي يصور النفس بتفاصيل صور المعقولات؛ فهو بما صار عقلاً بسيطاً من شأنه تصوير الحقائق قد صار جوهراً ناطقاً بالعلوم الحقّة، متكلماً بالمعارف الحقيقية، فليس لكلامه هذا مقصود ثانٍ غيره.

والثاني عبارة عن أمره ونهيه للأعضاء والآلات الطبيعية، فيجري حكم النفس على الأعضاء والآلات الطبيعية سواء كانت داخلة أو خارجة، فلا يستطيع كلّ من القوى والأعضاء تمرّداً عن طاعة النفس ولا عصياناً لها فيما أمرت به أو نهت عنه، فإذا أمرت العين بالانفتاح انفتحت، وإذا أمرت [بالانقباض انقبضت].

[تأييد عرشي]:

قال الشيخ الكبير في الباب السادس والستّين وثلاثمائة[1]: «إنّ الحقّ إذا كان هو المكلّم عبده في سرّه بارتفاع الوسائط، فإنّ الفهم يستصحب كلامه منك، فيكون عين الكلام منه عين الفهم منك لا يتأخّر عنه؛ فإن تأخّر عنه، فليس هو كلام الله؛ ومن لم يجد هذا، فليس عنده علم بكلام أحد عباده. فإذا كلّمه بالحجاب الصوري بلسان نبيّ أو من شاء الله من العالم، فقد يصحبه الفهم، وقد يتأخر [عنه]. هذا هو الفرق بينهما». (انتهى كلامه).

وفيه إشارة إلى أعلى ضروب كلام الله. وللإشارة إلى الضروب الثلاثة من كلامه سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾[2].

فالأوّل إشارة إلى الكلام الحقيقي الذي يكون عين الكلام مقصوداً حقيقياً

(١) «الفتوحات المكيّة»، ج ٣، ص ٣٣٤ و٣٣٥. (٢) سورة شورى، آية: ٥١.

وغاية أصلية لا يكون فوقه غاية أخرى. والثاني إشارة [إلى] كلام يكون المقصود منه شيئاً آخر، لكنّه غاية عرضية للكلام غير منفكة. وفي كلّ من الضربين يكون الفهم لازماً، سواء كان عيناً أو غيراً. والثالث إشارة إلى أدنى الثلاثة، وهو الذي يكون لعين الكلام مقصود مباين الذات عنه جائز التخلف متطرّقاً فيه الطاعة والعصيان، فمنهم من أطاع، ومنهم من عصى.

[١٨٧]: في أنّ جميع الموجودات متوجهة نحو الأوّل تعالى متحرّكة إليه طالبة إيّاه. قال الله سبحانه: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ۝٤ فَٱصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا ۝٥ إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُۥ بَعِيدًا ۝٦ وَنَرَىٰهُ قَرِيبًا ۝٧ يَوْمَ تَكُونُ ٱلسَّمَآءُ كَٱلْمُهْلِ ۝٨ وَتَكُونُ ٱلْجِبَالُ كَٱلْعِهْنِ ۝٩ وَلَا يَسْـَٔلُ حَمِيمٌ حَمِيمًا ۝١٠﴾(١).

وقال في سورة نوح: ﴿مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا ۝١٣ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ۝١٤﴾(٢).

وقال في سورة الحاقّة: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِى ٱلصُّورِ نَفْخَةٌ وَٰحِدَةٌ ۝١٣ وَحُمِلَتِ ٱلْأَرْضُ وَٱلْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَٰحِدَةً ۝١٤ فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ ٱلْوَاقِعَةُ ۝١٥ وَٱنشَقَّتِ ٱلسَّمَآءُ فَهِىَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ ۝١٦ وَٱلْمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرْجَآئِهَا ۚ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ ۝١٧ يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَىٰ مِنكُمْ خَافِيَةٌ ۝١٨ فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ فَيَقُولُ هَآؤُمُ ٱقْرَءُوا۟ كِتَٰبِيَهْ ۝١٩﴾(٣) إلى آخره.

سورة التغابن: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ ۝٣﴾ ﴿يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ ٱلْجَمْعِ ۖ ذَٰلِكَ يَوْمُ ٱلتَّغَابُنِ﴾(٤).

سورة الروم: ﴿ٱللَّهُ يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ۝١١﴾ [...] ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَيُحْىِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ وَكَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ ۝١٩ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ ۝٢٠﴾ [...] ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦ ۚ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ إِذَآ أَنتُمْ تَخْرُجُونَ ۝٢٥﴾ [...] ﴿۞ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ ضَعْفٍ

---

(١) سورهٔ معارج، آيات: ٤ تا ١٠.

(٢) سورهٔ نوح، آيات: ١٣ و١٤.

(٣) سورهٔ حاقة، آيات: ١٣ تا ١٩.

(٤) سورهٔ تغابن، آيات: ٣ و٩.

قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعۡدِ قُوَّةٖ ضَعۡفٗا وَشَيۡبَةٗۚ يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُۚ وَهُوَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡقَدِيرُ ﴿٥٤﴾﴾[1]
﴿فَٱنظُرۡ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحۡمَتِ ٱللَّهِ كَيۡفَ يُحۡيِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَآۚ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ﴿٥٠﴾﴾[2].

سورة لقمان: ﴿يَٰبُنَيَّ إِنَّهَآ إِن تَكُ مِثۡقَالَ حَبَّةٖ مِّنۡ خَرۡدَلٖ فَتَكُن فِي صَخۡرَةٍ﴾[3]
﴿...وَٱتَّبِعۡ سَبِيلَ مَنۡ أَنَابَ إِلَيَّۚ ثُمَّ إِلَيَّ مَرۡجِعُكُمۡ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾[4].

يا مبدع العجائب وصانع الغرائب، أعنّي يا إلٰهي على تهذيب النفوس من الغشاوة، وتنوير القلوب بنور الهداية[5].

* * *

(١) سورهٔ روم، آيات: ١١ و١٩ و٢٠ و٢٥ و٥٤. (٢) سورهٔ روم، آيهٔ: ٥٠.

(٣) سورهٔ لقمان، آيهٔ: ١٦. (٤) سورهٔ لقمان، آيهٔ: ١٥.

(٥) آس: - يا مبدع... الهداية. در پايان نسخه هاى «مس» و«مر» بنقل از خط مصنف، چنين آمده است: «وممّا يدلّ على تجدّد الطبيعة وسيلانها كلام أمير المؤمنين عليه السلام في «نهج البلاغة»، قال: أوصيكم عباد الله بتقوى الله وأحذّركم الدنيا، فإنّها دار شخوص، ومحلة تنغيص، ساكنها ظاعن، وقاطنها بائن، تميد بأهلها ميدان السفينة، تصفقها العواصف في لجج البحار»، «نهج البلاغة»، خطبهٔ ١٨٧.

المزاج

مقدمة المحقق

منذ بداية الخليقة وسير الفكر الإنساني معطوف على الأمور المحسوسة حتى تنامت قواه الخيالية والوهمية والعقلية رويداً رويداً. وفي مسار هذا التكامل وبالاستعانة بالأمور المحسوسة وبالتجريد والتعليمات العقلية كان يتوصل إلى نقطة ما من الفكر تجعل العقل يقوم بتحريك قافلة الفكر عن طريق إلقاء المعاني الكلّية.

إنّ الاهتمام بالأمر المذكور جعل أغلب حكماء ومفكري الإغريق والإيرانيين يتكلمون عن الأمور الطبيعية وذلك قبل الاهتمام بالميتافيزيقا - في فرعي العلم الكلي والإلهيات - ثم يتفرغوا إلى الأمور الانتزاعية غير المحضة وبعد ذلك إلى المنتزعات الصرفة. ولهذا في السير التحصيلي والمكتوب كان أساس الحكمة السفلية مقدّمة على الوسطى والوسطى مقدّمة على العليا؛ في حين إنّ غاية وكمال جميعها يعودان إلى الحكمة العليا. لذلك فإن الاهتمام ببنيان فلسفي في فرع الميتافيزيقا من دون التوجه إلى المبادئ الطبيعية أو الحكمة السفلية وقبلهما الوصول إلى نتيجة في مسار الفكر، وكيفية تطابق الذهن مع الخارج يبدو أمراً عبثاً وعديم الجدوى؛ مع أنّ هذا لا يعني الغوص في بحر العلوم الطبيعية الواسع، بل بمعنى إدراك البنيان الفلسفي للحكمة الطبيعية.

وفي هذا المقام ذهب بعض المفكرين المسلمين إلى المباحث الطبيعية بالبيان الميتافيزيقي والسابقة الذهنية إياهما، وتكلموا في مقولات يمنعها شأن العلم الكلّي، لأنّ درك الأمور الطبيعية في المسار العقلي[1]، يكون في البداية عن

---

(١) هنا يجدر الاهتمام بمبحث تنازع عاملين على معمول واحد في علم النحو، لأن في مبحث علم اللغات حكم بعض النحويين بامتناع ثبوت هذه المسألة النحوية وذلك باستخدامهم=

طريق الإدراك الحسي ومن ثم بالتعميم في مرحلة الإستقرار. لذلك فإن الاهتمام بالتجريب وفهم المباني الطبيعية والتجريبية مقدّمان على الأصل العقلي المُصنع سابقاً، بل إن الأصل العقلي هنا محكوم بأمرٍ حسي[1]، بل هو حتى مشروط باتخاذ مبنى معقول في علم المعرفة.

ومن المباحث الطبيعية غير المستثنية من هذا القانون، مبحث المزاج. إنّ مسألة المزاج وهي أحد الأجزاء المهمة للحكمة الطبيعية، تم التحدث عنها في حالات متعددة، ومع أنّ تحليلها التجزي والاستقرائي في عصرنا الحاضر يغنينا عن الإطناب في الكلام، ولكن تحليلها العقلاني لا يزال له مكانة خاصة، لأنه من جهة توجهه العقلي مفتاح فهم حكمة القدماء ومن جهة أخرى يبين عمق دقتهم في المشاهدة لعالم الطبيعة.

والمكتوب الحاضر يتضمن آراء الفيلسوف الشيعي الكبير صدر الدين محمد الشيرازي ـ المعروف بصدر المتألهين والمُلّا صدرا ـ وهي في مقام طرح جديد في هذه المسألة، وضمن تبيينها تقوم بتحليل أفكار الشيخ الرئيس، ثم تنهي أساس بحثها بإشارة مختصرة لرأي أرسطو.

أسلوب التصحيح:

في تصحيح هذا الأثر استخدمنا مخطوطتين موجودتين لهذه الرسالة:

١ . «آس»: مخطوطة مكتبة آستان قدس رضوي، الدفتر الأول مجموعة رقم، حيث نرى في نهاية المجموعة التي كتُبت تماماً بخط واحد تاريخ ١٠٩٧، وهي بقطع رحلي صغير ٢٢×١٢ مكتوبة بخط شكسته.

٢ . «مج»: مخطوطة مكتبة مجلس الشوري الإسلامي، مجموعة الطباطبائي،

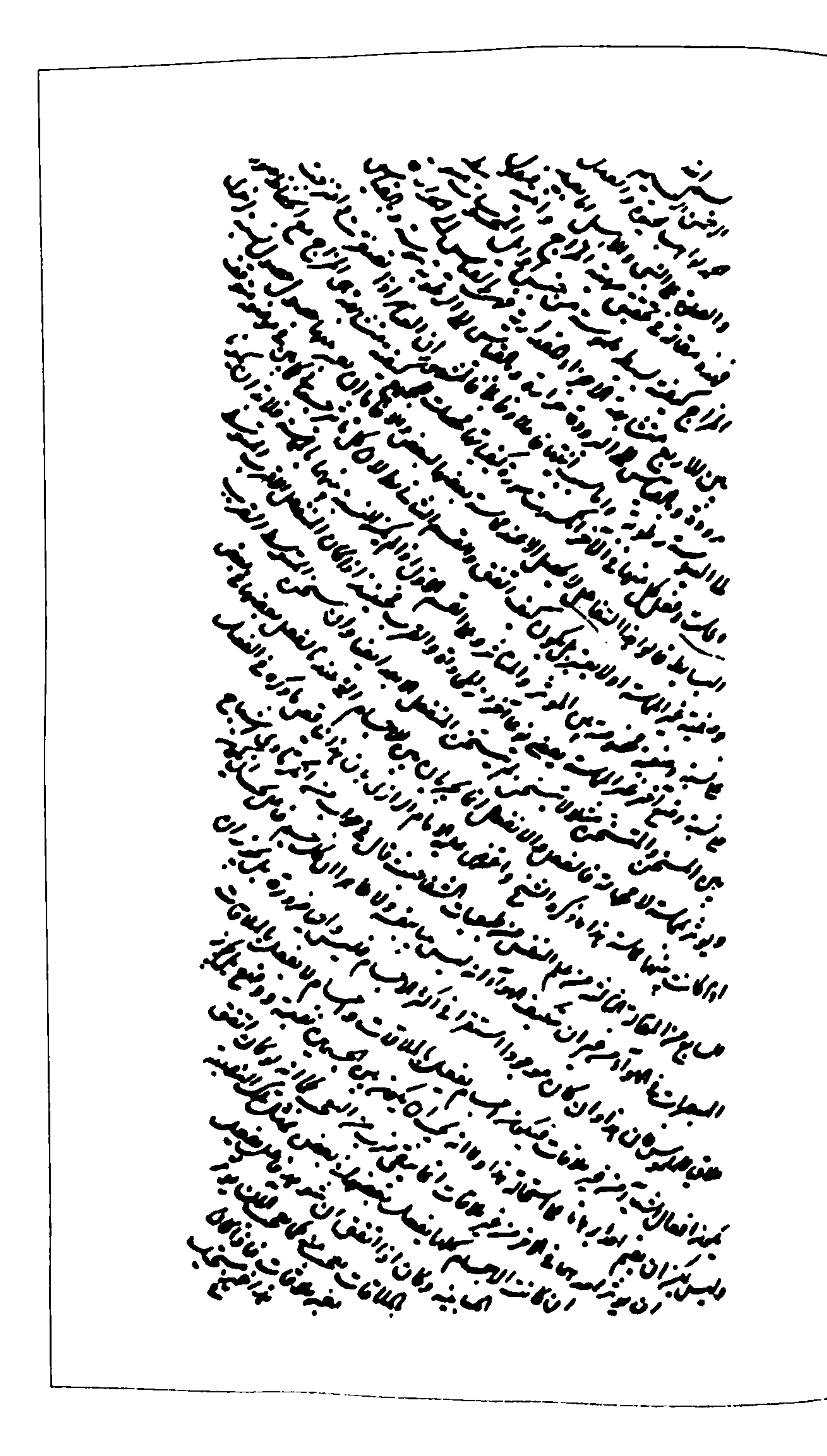
ـ قاعدة «الواحد»، في حين أن هذه المسألة النحوية استخدمت في البنيان العقلي من دون أي اهتمام.

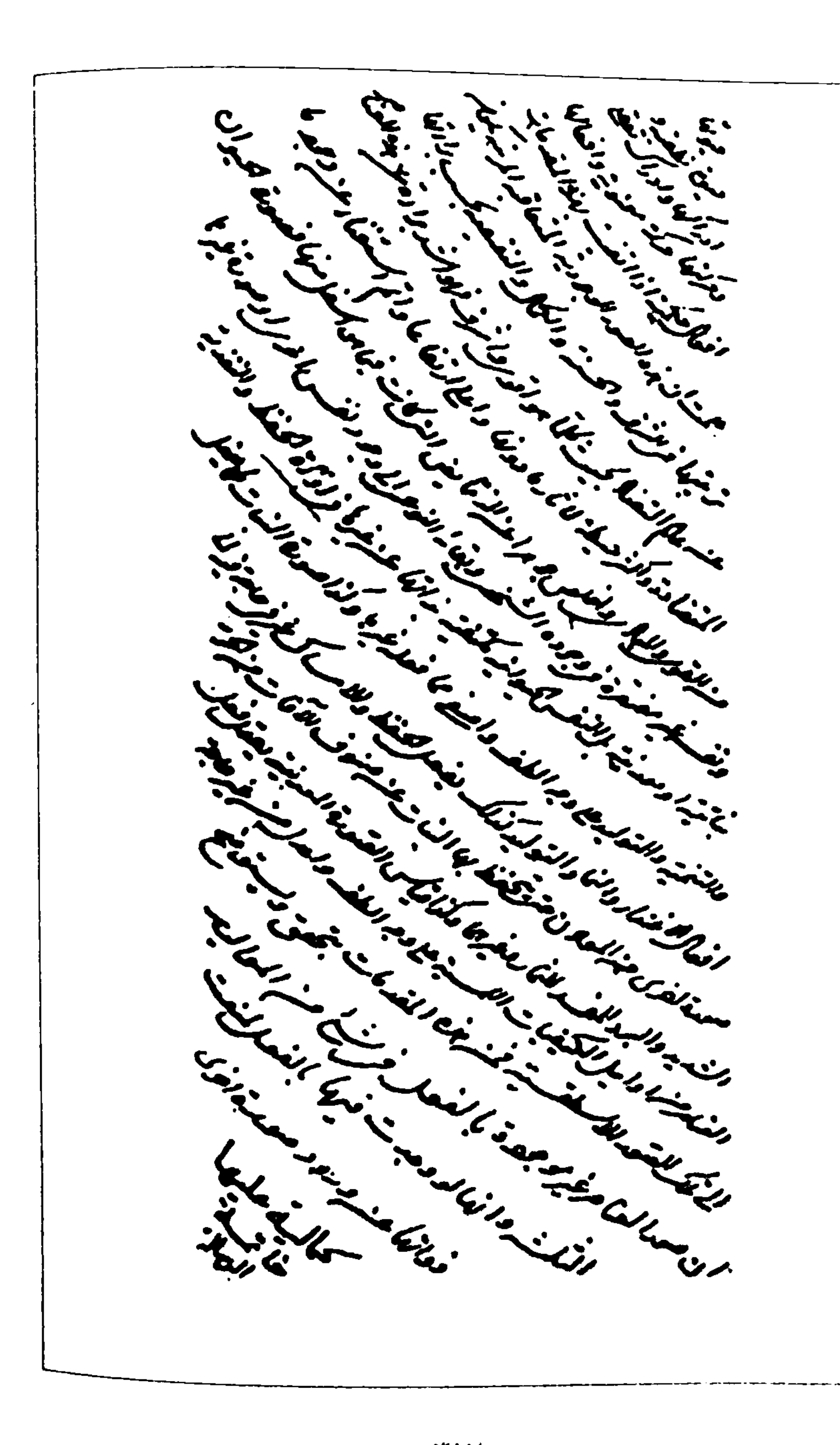
(١) مناظرة ابن سينا مع أبي الريحان البيروني عن توليد الحرارة من ذرات الضوء، حيث أثبت كلام أبي ريحان بالاكتشافات المعاصرة، وتندرج هذه المناظرة في هذا الباب.

المجموعة المرقمة ١٢٠٢ حيث دُرجت هذه الرسالة من الصفحات ٣١ حتى ٣٨، من دون تاريخ ويبدو أنها تعود إلى القرن الثاني عشر، وهي بخط «شكسته».

في هذا التصحيح وعطفاً على مقدمة مخطوطة آستان قدس رضوي اعتمدنا المخطوطة الثانية كأساس التصحيح، وحددّت بداية ونهاية في المحتوى والكتابة؛ ولكن بما أن هذه المخطوطة تحتوي على أغلاط فاحشة في المحتوى والكتابة؛ كما أن هناك أخطاء أكثر في المخطوطة مقارنة بالمخطوطة الأولى، لذلك قمنا بالاستعانة بكتاب الأسفار، ج ٥، من صفحة ٣٤٠ حتى ٣٤٢ بتصحيح تلفيقي للمخطوطتين المذكورتين. وكانت هناك أغلاط واضحة في عدة مواضع من المخطوطتين لم تكن قابلة للتأويل والتوجيه، فاهتممنا بتصحيح قياسي بناءً على الأسفار ومصدر الكلام، ونرجو أن يحوز على قبول أهل التحقيق.

* * *





المزاج

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لواهب الحياة والعدل، والصلاة على النبيّ والأهل. أمّا بعد، فهذه مقالة في تحقيق ماهية المزاج وإنيّته. فنقول:

فصل [١]

[في تعريف المزاج وإنّيّته]

المزاج كيفيّة بسيطة ملموسة من جنس أوائل المحسوسات، متوسّطة بين الأربع، متشابهة الأجزاء المقداريّة. فهي بالقياس إلى الحرارة برودة، وبالقياس إلى البرودة حرارة، وبالقياس إلى الرطوبة يبوسة، وبالقياس إلى اليبوسة رطوبة[١]. وأمّا سبب إنيّتها فاعلاً وقابلاً فالمشهور أنّ العناصر إذا تصغّرت وامتزجت وتماسّت وفعل كل منها في الآخر، انكسرت سَورة كيفيّاتها، فحصلت للجميع كيفية متشابهة هي المزاج مع انحفاظ صور البسائط.

قالوا: هذا التفاعل لا يحصل إلّا عند مماسّة بعضها لبعض، وإلّا فإمّا أن يعتبر بينها حصول نسبة[٢] أخرى وضعيّة[٣] غير المماسّة أو لا يعتبر، بل يكون كيف اتّفق.

والقسم الثاني باطل، لأنّ كلّ تأثير جسماني ـ كما بيّن[٤] في موضعه ـ

---

(١) مج: - وبالقياس إلى... رطوبة.

(٢) آس: + حصول.

(٣) آس: وصفيّة.

(٤) مج: تبيّن.

متوقّف على نسبة وضعية مخصوصة بين المؤثّر والمتأثّر. وعلى القسم الأوّل إذا لم تكن النسبة بينهما بالمماسّة، فلا بدّ أن يكونا على نسبة وضع آخر غير المماسّة تقتضي نوعاً آخر من المحاذاة والقرب؛ فحينئذٍ إذا كان المنفعل الأقرب المتوسّط بين المسخّن والمتسخّن مثلاً لا يتسخّن، لم يتسخّن المنفعل الأبعد أيضاً، وإن سخّن المتوسّط القريب، يؤثّر بمماسّة لا محالة، فالفعل والانفعال إنّما يجريان بين الأجسام التي عندنا يفعل بعضها في بعض إذا كانت بينهما مماسّة. هذا ما ذكره الشيخ[1].

واعترض عليه الإمام الرازي بأنّ:

هذا يناقض ما ذكره في الفصل السابع من المقالة الثالثة من علم من النفس من طبيعيّات الشفاء[2] حيث قال في جواب من أنكر تأدّي أشباح المُبصَرات في الهواء من غير أن يتكيّف الهواء: «إنّه ليس بيّناً بنفسه ولا ظاهراً أنّ كلّ جسم فاعل يجب أن يكون ملاقياً للملموس، فإنّ هذا وإن كان موجوداً استقراءً في أكثر الأجسام، فليس واجباً ضرورة، بل يجوز أن يكون أفعال أشياء من غير ملاقاة، فتكون أجسام تفعل بالملاقاة وأجسام لا تفعل بالملاقاة.

وليس يمكن أن يقيم أحد[3] برهاناً على استحالة هذا، ولا أنّه يجب أن يكون بين الجسمين نسبة[4] ووضع، بل يجوز أن يؤثّر أحدهما في الآخر من غير ملاقاة. إنّما يبقى ضرب من التعجّب، كما أنّه لو كان اتّفق أن كانت الأجسام كلّها يفعل بعضها في بعض بمثل تلك النسبة المباينة، وكان إذن اتّفق أن شوهد فاعل يفعل بالملاقاة، تعجّب منه كما تعجّب الآن [أن] يؤثّر [مؤثّر] بغير ملاقاة.

---

(1) ر. ك: «الشفاء الكون والفساد»، ص ١٢٦.

(2) ر. ك: همان، النفس، چاپ سنگى، ص ٣٢٨ وچاپ مصر، ص ١٣٣.

(3) مج: - أحد. (4) مج: - نسبة.

فإذا كان هذا غير مستحيل في أوّل العقل؛ وكان صحّة مذهبنا المبرهن عليه توجبه، وكان لا برهان البتة ينقضه[١]، فنقول: من شأن الجسم المضيء بذاته أو المستنير الملوّن أن يفعل في الجسم الذي يقابله[٢] - إذا كان قابلاً للشبح قبول البصر، وبينهما[٣] جسم لا لون له - تأثيراً، هو صورة مثل صورته من غير أن يفعل في المتوسط شيئاً، إذ هو غير قابل، لأنّه شفاف». هذا ما ذكره في هذا الموضع.

وقد ذكر هذا المعنى أيضاً في الفصل المشتمل على المقدمات التي يحتاج إليها في معرفة الهالة وقوس قزح[٤]. ولا يخفى أنّ ذلك منه مبالغة في بيان أنّ الفعل والانفعال بين الأجسام لا يتوقّف على الملاقاة والمماسّة، مع أنّه تصدّى في فصل[٥] حقيقة المزاج لإقامة البرهان على أنّ الفعل والانفعال لا يتمّان إلّا باللقاء والتماسّ، وأنّه ليكثر تعجّبي لوقوع أمثال[٦] هذه المناقضات الظاهرة لهذا الشيخ.

ومن الإشكالات: «أنّ الشمس تسخّن الأرض، مع أنّها لا تسخّن الأجسام القريبة، فإنّها لا تسخّن الأفلاك، وكذلك تضيء الأرض، مع أنّها لا تضيء الأجسام التي تتوسّط بينها وبين الأرض، لأنّها شفّافة. فإذا كان كذلك، فكيف يجوز للرجل الذكيّ مع هذه الإشكالات أن يجزم بأنّ الفعل والانفعال لا يتمّان إلّا باللقاء والتماس؟ (انتهى كلام المعترض)»[٧].

أقول: لا نسلّم وقوع التناقض في كلام الشيخ، فإنّ الذي منع[٨] فيه من

---

(١) مج: بنقيضه. (٢) آس: لقابله.
(٣) مج: بينها.
(٤) ر. ك: همان، علل أكوان الكائنات، چاپ سنگى، ص ٢٦٢.
(٥) آس: الفصل. (٦) مج: - أمثال.
(٧) ر. ك: «المباحث المشرقية»، ج ٢، ص ١٥١ و١٥٢.
(٨) مج: صنع.

وجوب الملاقاة والتماسّ هو مطلق الفعل والانفعال بين الجسمين، والذي أوجب فيه ذلك تأثير وتأثّر مخصوصان، أو تأثير وتأثّر بنحو خاصّ، فإنّ التأثير والتأثّر قد يكونان تدريجيّين، وقد يكونان دفعيّين. فالذي أوجب فيه الملاقاة هو فعل العناصر بعضها في بعض، وفي الأمور التي هي كتمام ماهيّاتها مثل أوائل الملموسات[1] كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة[2]، وهي المتضادّة المتفاسدة بحيث إذا استولى كلّ منها على حامل[3] نقيض الآخر، أفسده وأبطله.

والتحقيق في هذا المقام أنّ الموجودات بعضها طبيعيّ وبعضها تعليمي وبعضها عقليّ؛ وكذا الأفعال. فالفعل الطبيعي لا يكون إلّا من فاعل طبيعيّ، وهو الذي بحسب استحالته وتجدّده في مادّة منفعلة متحرّكة. وأمّا التعليمي فلا مدخل فيه للحركة والانفعال التجدّدي والمادّة المنفعلة، إنّما المحتاج إليه في ذلك الفعل مجرّد الكميّة والوضع اللازم لها دون حركة، والفعل للمؤثّر والمتأثر بحسبه. وأمّا الفعل العقلي فلا حاجة فيه إلى غير الفاعل وماهية القابل إن كان.

مثال الفعل الطبيعي كالتحريكات من التسخين والتبريد والتسويد والتبييض والتنمية والتغذية وأمثالها. ومثال الفعل التعليمي كالإنارة والإضاءة والعكس والمحاذاة والمساواة والتربيع[4] والتكعيب وسائر الأمور التي لا تحصل إلّا دفعة لا على التدريج، مع كميّة مّا ومقدار مّا، ومثال الفعل الإلهي مطلق الإيجاد والإفاضة والإبداع والجود والرحمة.

إذا تقرّر هذا فنقول: كلّ فعل طبيعيّ يصدر عن فاعله القريب، فهو لا يكون إلّا بالملاقاة بين فاعله ومنفعله، فهو إمّا أن يقع منه في قابله أو فيما هو بمنزلة قابله من جهة الاتّصال به أو الامتزاج[5]. ألا ترى أنّ انفعال مشاعر الإنسان بعضها طبيعيّ كاللمس والذوق، فلا يحصلان إلّا باتّصال الملموس وامتزاج

---

(١) مج: المحسوسات.
(٢) مج: - والبرودة... اليبوسة.
(٣) مج: قابل.
(٤) مج: + والتثليث.
(٥) مج: ولا مزاج.

المطعوم؛ وبعضها غير طبيعيّ كالبصر والسمع، فلا حاجة فيهما إلى اللقاء بل وضع آخر؛ وبعضها غير طبيعي ولا تعليمي كالعقل والوهم، فلا حاجة فيهما[1] إلى الوضع مطلقاً؟

والسرّ في ذلك أنّ الفاعل الطبيعيّ بما هو فاعل طبيعيّ منغمر في المادّة كلَّ الانغمار، ووجوده في نفسه بعينه وجوده في مادّته على نحو الاستغراق والسريان، بحيث يكون في كلّ جزء من المادّة جزء منه، كالصورة النارية أو الأرضية لا كالصورة[2] الفلكية أو الحيوانية؛ فلو سخّنت الحرارة الفاشية في النار جسماً آخر من غير حاجة إلى ملاقاة وتماسّ إيّاه حتى يصيّر الجسمين كجسم[3] واحد بالاتّصال، يلزم أن يكون وجودها في نفسها أيضاً غير مفتقر إلى لقاء محلّه؛ واللازم باطل، وكذا الملزوم.

بيان اللزوم: إنّ الإيجاد فرع الوجود ومتقوّم به، فكلّ[4] ما يفتقر في الوجود إلى محلّ على أيّ نحو كان، فهو يفتقر إليه في الإيجاد أيضاً على نحو افتقاره في الوجود؛ ولمّا كان وجوده وجوداً ملاقياً فاشياً مفتقراً إلى محل يفشو فيه ويسري إليه بجميع[5] أجزائه، كان إيجاده وتأثيره أيضاً كذلك إيجاداً وتأثيراً على نعت الفشو والسراية في المتأثّر. فثبت[6] أنّه لا يجوز أن يكون مثل هذا المؤثّر مباين الذات للمتأثّر منه.

وهذه قاعدة شريفة تنتفع بإعمالها في كثير من المقاصد، فإنّك إذا تتبّعت واستقربت، وجدت كلّ قوّة مؤثّرة في قابل أنّ تأثيرها على نسبة وجودها في الافتقار إلى المادّة شدّةً [و]ضعفاً وزيادة ونقصاناً.

فظهر أنّ الجسم المتسخّن[7] من النار مثلاً ما لم يكن ملاقياً لها حتى يكون

---

(١) مج: فيها.
(٢) مج: كالصورها.
(٣) آس: لجسم.
(٤) مج: وكلّ.
(٥) مج: جميع.
(٦) آس: قلب.
(٧) آس: التسخّن.

وجود القوّة المسخّنة بالقياس إليه كوجودها في مادّتها النارية لم يتسخّن عنها؛ وكذا الحال في التبريد والترطيب والتجفيف والتسويد والتبييض وغيرها.

فإن قلت: الشمس تسخّن الأرض من غير ملاقاة وكذا تجفّف الأرض المبتلّة بالماء كالطين، وأيضاً تبيّض ثوب القصار وتسوّد وجهه من غير ملاقاة.

قلت: فعل الشمس أوّلاً وبالذات ليس إلّا واحداً متشابهاً وهو الإضاءة والإنارة، وهذا أمر يحصل دفعةً في هذه الأجسام المنفعلة. ثمّ إذا مضى زمان على وجود الضوء في مادّة قابلة للسخونة يفعل السخونة لمناسبة النور للحرارة فيتسخّن؛ وإذا تسخّن الجسم تفعل السخونة في اليابس سواداً أو في الرطب بياضاً على حسب اختلافات القوابل.

وبالجملة الجسم الحارّ مثلاً كالنار لا يؤثّر بالسخونة في شيء إلّا بالملاقاة والتماسّ؛ وأمّا أنّ الجسم القابل للحراة لا يقبل الحرارة إلّا بمماسّة فاعل السخونة كالنار، فليس بمعلوم، إذ لا استحالة في أن يكون جسم بارد رطب مثلاً، ثمّ لا يزال يستحيل في كلتي كيفيتيه الفاعلة والمنفعلة بسبب أسباب داخلة أو خارجة كإضاءة[1] الكواكب وهبوب الرياح، حتى تميل برودته إلى الحرارة، ورطوبته إلى اليبوسة؛ فتحصل له كيفيّة معتدلة بسيطة متوسّطة بين هذه الأربع الملموسة مع صورة واحدة حافظة إيّاها، من غير حاجة إلى تركيب أجزاء متصغّرة متماسّة[2]، ومن منع عن وقوعه، فعليه البرهان. ونحن لم يصل إلينا من أحد برهان إلى الآن، بل الحجج قائمة على خلاف ما قرّروه.

وأمّا الإشكالات فمشهورة.

منها: إنّ هاهنا أموراً ثلاثة: الكاسر والمنكسر والانكسار. أمّا المنكسر، فليس هو الكيفية، لما بيّن أنّ الكيفيّة الواحدة لا يعرض لها الاشتداد والتنقّص، بل للموضوع. وأمّا الكاسر، فليس هو الكيفيّة أيضاً وإلّا لزم أن يكون المكسور يعود كاسراً بعد كونه مكسوراً، أو يكون حين كسره مكسوراً كما فصّل في بيان

---

(١) مج: كالإضاءة.
(٢) مج: مصغّرة مماسّة.

إبطاله. فبقي أن يكون الكاسر هو الصورة والمنكسر هو المادة، وهذا مشكل بوجهين:

أحدهما[1]: إنّ الماء الحارّ والماء[2] البارد بالفعل إذا اختلطا، انكسر البارد بالحار، ليس هاهنا صورة مسخّنة هي مبدأ حرارة.

والثاني[3]: إنّ الصورة وإن كانت فاعلة لكن فعلها بتوسّط الكيفيّة؛ ولهذا، الصورة المائية الحارّة تفعل فعل السخونة؛ فحينئذٍ يعود الإشكال المذكور في الكاسر هو الكيفية من لزوم كون المنكسر كاسراً، وكذا نقول[4]؛ المادّة وإن كانت منفعلة لكن لا تستعدّ بالفعل[5] لقبول أمر إلّا بسبب[6] كيفيّة قائمة بها، وإلّا لكان كل مادّة تقبل كلّ شيء، فيعود الإشكال المذكور في كون المنكسر هو الكيفية.

ويمكن الجواب عن الوجه الأوّل: إنّه كما أنّ فاعل الحركة الأينيّة القسريّة هو طبيعة المقسور لا القاسر، وإنّما القاسر هو المعدّ فقط لا المفيد للحركة؛ فهاهنا أيضاً إذا تسخّن الماء بالنار قسراً، فمفيد السخونة ليس هو النار، وإنّما النار هي السبب المعدّ لها، لا السبب المعطي، وإنّما المعطي لهذه السخونة القسرية هو الصورة المائيّة فقط. ومنها غير ذلك[7].

وأمّا الحجج، فمنها: إنّ الحكماء المشّائين ذهبوا إلى أنّ الجسم البسيط أو المركّب إذا تصغّر في الغاية، لا تبقى له صورته الخاصة النوعية، بل الذي يبقى حينئذٍ هو الصورة الامتداديّة فقط؛ ولا شكّ أنّه إذا بطلت صورته، بطلت كيفيته التابعة لها، بل اتّصلت مادّته بمادّة ما يجاوره، فيصير المجموع مصوّراً بصورة

---

(١) مج: أحدها. (٢) آس: + و.

(٣) ر. ك: «المباحث المشرقية»، ج ٢، ص ١٥٤.

(٤) آس: فقول. (٥) مج: بفعل.

(٦) آس: سبب.

(٧) استنكف المصنف هنا عن بيان الوجه الثاني، ولكنه قال في الأسفار، ج ٥، ص ٣٢٦: «ولكن الوجه الثاني سالم عن القدح».

واحدة. فظهر من هذا المذهب أنّ القول بحصول المزاج من جهة تصغّر العناصر وتماسّ بعضها لبعض مع بقاء صورها ليس بصحيح.

ومنها: إنّ كلًّا من العناصر متداعية إلى الافتراق والميل إلى الأحياز الطبيعية. فالذي يجبرها على الاجتماع ويقهرها على الالتئام شيء آخر، وذلك لا بدّ أن يكون جوهراً صوريّاً متصرّفاً فيها، ليكون حافظاً لتركيبها عن التفرّق والتشتّت، سيّما في الموادّ الطبيعيّة المهيّأة للأمور الكماليّة الصوريّة من الأنواع المحفوظة دائماً، فإنّها ليست اتّفاقيّة ولا قسريّة؛ فتلك الصورة متقدّمة عليها تقدّماً ذاتيّاً، قائمة على موادّه بالتقويم والإدامة والحفظ. ولا بدّ أن تكن صورة واحدة، وإلّا لم تكن للمركّب وحدة طبيعيّة، والصورة الواحدة لا تكون، إلّا في مادّة واحدة. والمادّة الواحدة لا تتقوّم أيضاً، إلّا بصورة[1] واحدة، لما بيّن في موضعه أنّ المادة الواحدة لا تقوّم بصورتين مختلفتين، اللّهمّ إلّا بتقدّم وتأخّر وضرب من الترتيب.

فإذا ثبت أنّ قوام هذا المركّب الطبيعي ليس إلّا بصورة طبيعيّة واحدة، وكلّ ما له صورة واحدة طبيعيّة، فجميع ما يصدر عنه بما هو ذلك النوع الواحد يجب أن يكون مبدؤه تلك الصورة الواحدة، وجميع آثارها وأفعالها الصادرة عنها يجب أن يكون مناسباً لها لا منافياً لها؛ وأوّل ما يصدر عن الصور التي هي شديدة النزول إلى المادّة قريبة المرتبة إلى العنصريّات، هي الأمور التي هي مبادىء الحركات والانفعالات من باب الميول إلى الأحياز الطبيعيّة، هي من جنس أوائل الكيفيّات الملموسة؛ فيجب أن تكون الكيفيّة المسمّاة بالمزاج صادرة عن تلك الصورة المنوّعة للجسم العنصري لا عن صور متخالفة، لأنّ الأفعال[2] المتخالفة بالذات متخالفة بالذات. فقلت: إنّ فاعل المزاج أمر واحد وكذا قابله.

حجّة أخرى[3]: قد ثبت في موضعه أنّ المادّة إذا استعدّت لصورة[4] كماليّة

---

(١) مج: + طبيعيّة.
(٢) آس: أفعال.
(٣) مج: - حجّة أخرى.
(٤) مج: بصورة.

وحدثت فيها صورة بعد أخرى، فجميع ما كانت صادرة من الصور السابقة من الأفعال والآثار تصدر من هذه الصورة الكماليّة مع أمور زائدة تختص باللاحقة، فنقول: إذا حصلت للممتزج من العناصر صورة كمالية، فيجب أن يكون مبدأ صدور الكيفية المزاجية في ذلك المركب هو تلك الصورة الكمالية بعينها دون صور العناصر. فإذا كانت هذه الكيفية مستندة إلى هذه الصورة فقط، فبقاء صور العناصر في هذه المواليد الكائنة ضائع معطّل، ولا معطّل في الوجود؛ فهي بصرافة[1] صورها غير موجودة في المواليد، فضلاً عن صرافة كيفياتها.

حجة أخرى[2]: إنّ أجزاء الكيفيّة المزاجيّة المفروضة أنّها سارية[3] في جميع أجزاء المحل، واحدة بالنوع، كثيرة بالأعداد والأشخاص كما هو عندهم. فحينئذٍ نقول[4]: علّة تكثّرة أفرادها وأجزائها إمّا الماهيّة أو لازمها [أو مادّتها] أو صورتها أو أمر مباين، والكل محال، فتكثّرها محال.

أمّا الأوّلان، فظاهر، لأنّها واحدة[5]، وكذا لازم الماهيّة الواحدة في الجميع، وفعل الواحد واحد؛ فلا تعدد لأفراد نوع واحد من جهة الماهيّة ولازمها. وأمّا الثالث، فمادة العناصر كلّها واحدة كما قرّروه. وأمّا الرابع، فلكلّ من الصور الأربع أثر وفعل، نسبته إلى فاعله الذي هو الصورة بالصدور، وإلى قابله الذي هو المادّة الأولى بالحلول لا بالصدور. فالاختلاف بين أجزاء هذه الكيفية المزاجية، لما علمت أنّه ليس بالماهيّة ولوازمها، فليس أيضاً بالصور وإلّا لكان اختلافها بالماهيّة، لِما ثبت أنّ الصورة مبدأ الماهيّة وتمامها، لأنّها بعينه الفصل الأخير أو مبدؤه المساوي له، والفصل تمام الماهيّة؛ فلو كان اختلافها بالصور، والصور متخالفة الذات والماهيّات، فيلزم أن تكون متخالفة ذاتاً وماهيّة، والمقدّر خلافه. وأمّا الخامس، فنسبة المباين[6] إلى الجميع واحدة، فلا بّد من مخصّص آخر، فتعود الشقوق المذكورة في لحوق ذلك

---

(١) مج: بالصرافة.
(٢) مج: - حجّة أخرى.
(٣) مج: صارية.
(٤) آس: فقول.
(٥) مج: واحد.
(٦) مج: البائن.

المخصّص. فبقي أن لا اختلاف فيها بحسب الهويّة بعد اتّفاقها في تمام الماهيّة إلّا بمجرد الفرض والوهم: إذ الفكّ والكسر وسائر أسباب القسمة المقداريّة لأمر متّصل بالذات أو بالعرض، فوجب أن تكون متّصلة واحدة بالفعل أو بالقوّة؛ والموصوف بالمتّصل الواحد لا محالة متصل واحد مثله؛ لكن صور العناصر مع فرض لقائها ليست متّصلة واحدة لا بالفعل ولا بالقوّة، لاختلافها بالنوع، والمختلف بالنوع بالفعل لا يكون له وحدة اتّصاليّة.

وقد بنوا على هذه المقدمة إبطال مذهب ذيمقراطيس. فإذن ثبت أنّ مبدأ هذه الكيفيّة المتماثلة[1] الأجزاء صورة واحدة متّصلة[2]، لا صور متعدّدة[3].

* * *

(1) مج: المماثلة.
(2) مج: - متصله.
(3) مج: + أخرى.

فصل [٢]

[في تتمّة البراهين على عدم حصول العناصر بعد تحصّل المزاج]

[حجة أخرى]: لو كانت صور العناصر باقية في المواليد الثلاثة، يلزم بقاء الأجزاء المائيّة والهوائية في المذاب[١] من الحديد والنحاس[٢] والذهب وغيرها من المعادن التي تذوب[٣] وتصير في النار، ثم ترجع إلى حالها. والقول ببقاء الجرم[٤] المائي أو الهوائي في المذاب[٥] حال ذوبانه في غاية البعد، والقول ببطلانهما عند الذوبان وعودهما بعده أبعد.

[حجة أخرى]: لو كانت الأجزاء العنصرية باقية في المواليد بالفعل، يلزم أن يكون الجزء[٦] الناري في الياقوت مثلاً ناراً وياقوتاً[٧]، لأنّ الصورة الياقوتية حالّة حلول السريان في كلّ جزء من أجزائه، كما أطبق عليه جمهور مثبتيها. فإذا كانت الصورة الياقوتية حالّة في الجزء الناري مثلاً وهو حينئذٍ[٨] نارٌ عندهم، فيكون ناراً وياقوتاً معاً[٩]، وهو محال، لأنّهما نوعان متباينان.

ويلزم أيضاً وجود ياقوت غير مركب من العناصر الأربعة، وهو خلاف ما اتّفقوا عليه؛ ومع ذلك يفيد غرضنا من تحقق[١٠] شيء من المواليد من غير أن

---

(١) مج، آس: الذات.
(٢) آس: التماس.
(٣) آس: تذوت.
(٤) مج: جرم.
(٥) آس: الذات.
(٦) آس: الجزية/ مج: جزء.
(٧) مج: ناراً وقوياً.
(٨) مج: - حينئذٍ.
(٩) مج: - معاً.
(١٠) آس: تحقيق.

يكون مركباً من العناصر، لكنّ الفرق بأنّا نرى أنّ ذلك ياقوت وليس بنار، ويلزم عليهم أن يكون ياقوتاً وناراً. وأيضاً كيف يكون الجزء الناري موجوداً فيه بالفعل، ولا تنطفىء في الزمان الطويل مع صغر حجمه ومجاورته للأجزاء المائيّة؟

وهذه الحجة قد ذكرها الشيخ في طبيعيات الشفاء، وأجاب عنها بما هو غير مرضي عند التأمّل، كما ستعلم.

* * *

فصل [٣]

في ذكر ما قاله الشيخ الرئيس في هذا الباب ودفعه

لعلّك تكون من المغترّين[١] بكلام الشيخ حيث قال:

لكنّ قوماً قد اخترعوا في قريب زماننا مذهباً عجيباً غريباً، وقالوا: إنّ البسائط إذا امتزجت وانفعل[٢] بعضها عن بعض تأدّى[٣] ذلك بها إلى أن تنخلع صورها، فلا تكون لواحد[٤] منها صورتها[٥] الخاصة، وتلبس حينئذٍ صورة واحدة، فتصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة. فمنهم من جعل تلك الصورة أمراً متوسّطاً بين صورها ذات الحميّة، ويرى أنّ الممتزج بذلك يستعدّ لقبول الصورة النوعيّة[٦] للمركبات.

ومنهم [من] جعل تلك الصورة صورة أخرى من صور النوعيّات، وجعل المزاج عارضاً لها لا صورة لها، ثمّ قال بما[٧] حاصله: إنّه لو كان هذا حقّاً، لكان المركّب إذا تسلّط عليه النار، لفعلت فعلاً متشابهاً، فلم يكن القرع والأنبيق يميّزه إلى شيءٍ[٨] قاطر متبخّر لا

---

(١) مج: المعدين.
(٢) مج: فانفعل.
(٣) مج: تعدّى.
(٤) مج: الواحد.
(٥) مج: صورة.
(٦) مج: صورة نوعية التي.
(٧) مج: ما.
(٨) مج: يعني.

يثبت على النار البتة وإلى شيءٍ أرضيّ لا يقطر، وإنّا إذا وضعنا قطعة من اللحم[1] في القرع والأنبيق[2] تميّز إلى جسم مائي قاطر وإلى كلس أرضي غير قاطر[3].

فنقول: الأجزاء التي كانت في المركّب إمّا أن لا يكون بينها اختلاف في استعداد التقطير وعدمه، أو يكون. فعلى الأوّل يجب أن يكون الكلّ قاطراً، أو الكلّ ممتنعاً عن القطر.

وعلى الثاني فذلك الاختلاف إمّا بنفس ماهيّاتها أو بأمر خارج عنها، والأوّل يوجب اختلاف الأجزاء بالصور. وأمّا الثاني فذلك الخارج إن كان لازماً، يرجع أيضاً إلى أنّ اختلافها بالصور؛ لأنّ اختلاف اللوازم يوجب الاختلاف في الماهيّات. وإن لم يكن لازماً بل كان عارضاً، فجاز زواله؛ فأمكن أن[4] يوجد مركب لم تكن أجزاؤه[5] مختلفة[6] بقبول[7] بعضها لحال وبعضها لحال[8] أخرى؛ وذلك يقتضي أن يوجد في اللحوم[9] لحم يقطر كلّه أو يكلس كلّه، وكذلك القول في سائر المركبات، فبطل القول بهذا المذهب.

ثمّ ذكر حجة أخرى، حاصلها أنّ صور البسائط لو تفاسدت، فإن كان فساد كلّ واحد منها مقارناً لفساد الآخر مع أنّ فساد كلّ منها معلول لوجود الآخر[10]، لكانت الصورتان موجودتين عند كونهما فاسدتين، وذلك محال، وإن سبق [فساد] أحدهما فساد الآخر، استحال أن يصير الفاسد مفسداً لمفسده[11].

أقول: أمّا الحجة الأولى، ففي[12] غاية الضعف، فإنّ لنا أن نختار الشق

(1) مج: اللخن.
(2) مج: الأنبغ.
(3) ر. ك: «الشفاء الكون والفساد»، ص ١٣٣.
(4) مج: - أن.
(5) مج: أجزاءهم.
(6) مج: مختلف.
(7) مج: لمقبول.
(8) آس: بحال.
(9) مج: اللحون.
(10) مج: آخر.
(11) «المباحث المشرقية»، ج ٢، ص ١٥٧.
(12) مج: وفي.

الأخير من الشقوق التي ذكرها، وهو أنّ الاختلاف بين أجزاء الجسم في التقطير والرسوب[1] بأمور[2] خارجة.

قوله: «فيلزم أن يوجد جسم يقطر كلّه أو يرسب كلّه».

قلنا: أكثر المعدنيّات التي هي متشابهة الأجزاء من هذا القبيل، كالذهب والفضة والأسرب وغيرها؛ ولا يلزم منه أن يوجد في اللحوم لحم هذا شأنه، إذ اللحم غير متشابه الأجزاء، وكذا ما يجري مجراه من أعضاء[3] الحيوان.

وما قيل من «أنّ الأعضاء البسيطة يجب أن يكون كلّ جزء من أجزائها مساوياً للبواقي وللكل إسماً و[حدّاً]»[4] قول مجازي معناه أنّه كذلك بحسب الحس.

وبالجملة ليست تلك الأجزاء تركيبها تركيباً أوّلياً حتى يجب أن تكون أجزاؤه الأوليّة بسائط عنصرية. ومن ذهب إلى خلع[5] صور البسائط لم يلزمه أن يقول بانخلاع صور أيّ أجزاء كانت في أيّ تركيب. فيمكن أن يكون لبعض المركّبات أجزاء أولية متخالفة الصور والكيفيّات؛ فإذا تسلّطت عليه النار، يفعل فيها أفعالاً مختلفة، فبعضها يسيل[6] وبعضها ينجمد وبعضها يبخر[7]، فحينئذٍ لو أورد الشقوق في المركّب الذي هو مثل اللحم والعظم، قلنا: لنا[8] أن نختار من الشقوق المذكورة أنّ الأجزاء المتخالفة في قبول فعل النار من الذوبان والرسوب[9] و[10]غيرها متخالفة بالماهيّة، ولا يلزم منه بقاء صور البسائط العنصريّة فيها، بل صور أخرى هي أجزاء أوليّة من غير انتهاء بها إلى صور العناصر البسيطة. وإنّما يلزم ذلك لو قبل كلّ جزء من أجزائها وأجزاء أجزائها تلك الأفاعيل المختلفة، وهو غير ثابت لا بالتجربة ولا بالبرهان. وأمّا الحجّة الأخيرة فهي أيضاً مقدوحة بوجهين:

---

(1) مج: الرسل.
(2) مج: وأمور.
(3) مج: أجزاء.
(4) مج: السماء واحد/ آس: اسماً واحد.
(5) مج: خلاع.
(6) مج: يصيل.
(7) مج: يتبخر.
(8) آس: - لنا.
(9) مج: الرسل.
(10) مج: - و.

أحدهما: إنّه غير ضائرة لما اخترناه، فإنّ الذي ذهبنا إليه غير ذلك المذهب المستحدث[1] الذي حكاه الشيخ، وهو أنّ العناصر بعد ما امتزجت وتماسّت وانفعل كلّ منها[2] عن صاحبه، أدّى[3] الأمر بها إلى أن تنخلع[4] صورها وتلبس صورة أخرى، والّذي اخترناه هو أنّ حصول المواليد وحدوث صورها ممّا لا يحتاج إلى أن يتحقّق فيها شيء من صور العناصر، بل يجوز أن يكون مادّة تكوّنها عنصراً واحداً استحال في كيفيّة [الفاعلة والمنفعلة] بأسباب خارجة إلى أن ينتهي إلى أن تنقلب صورته إلى صورة أخرى من صور المواليد[5] الثلاثة.

وثانيهما: إنّ ما ذكره من الإشكال كما يرد على المذهب المستحدث، يرد مثله على المذهب المشهور من لزوم كون المنكسرين حين انكسارهما كاسرين، أو كون المنكسر بعد انكساره كاسر الكاسر، وإن أجيب بأنّ الصور أو الكيفيّات علّة معدّة لانكسار صاحبها، أي لأن تزول كيفيّة صاحبها ويلبس[6] كيفية أخرى، والمعدّ للشيء لا يجب أن يكون باقياً حين حصول ذلك الشيء، فهو بعينه ممّا يمكن لصاحب المذهب المذكور التشبث به في الجواب عن ذلك الإشكال بأن تكون كل واحدة من الصور بكيفياتها الشديدة علّة معدّة لزوال[7] صورة أخرى وحدوث صورة واحدة للجميع؛ على أنّ الجواب المذكور مصادم للتحقيق عندنا، فإنّ العلّة المعدّة للشيء لا تغني عن العلّة المقتضية الفاعلة، والكلام عائد في فاعل تلك الكيفيّات المكسورة جَذَعاً. وإسنادها إلى العقل الفعّال غير صحيح، لأنّ هذه الأفاعيل من باب الحركات والاستحالات، والمباشر القريب لها فاعل متغيّر الذات، والجوهر القدسي منزه عن التغيّر.

* * *

(1) مج: المستحدس.
(2) مج: منهما.
(3) مج: هذ.
(4) مج: تنجلاء.
(5) مج: المواريد.
(6) مج: تلبيس.
(7) مج: بزوال.

فصل [٤]

في تتمّة الاستبصار ودفع ما يمكن إيراده على ما وقع عليه الاختيار

قال الشيخ أيضاً:

ثمّ لينظر[١] أنّ هذه[٢] العناصر إذا اجتمعت، فما الذي يبطل صورها الجوهرية؟ ـ وساق[٣] الكلام بما حاصله ما ذكرنا في الفصل السابق من ثانية حجّتيه إلى أن قال ـ: «فيكون الحاصل أنّ الماء والأرض لمّا عدمتا، أبطل أحدهما صورة الآخر، وهذا محال. وإن كان شيء خارج أبطل صورتهما إذا اجتمعت، فأمّا إن يحتاج في إبطالهما[٤] وإعطاء صورة أخرى[٥] إلى أن تكونا موجودتين، فقد دخلنا في هذه المعونة، فعاد الكلام من رأس؛ وإن لم يحتج، فلا حاجة إلى المزاج، بل البسيط يجوز أن يكون منه الكائنات بلا مزاج[٦]. (إلى آخر ما ذكره).

أقول: هذا أيضاً لا ينهض حجة علينا، بل على صاحب ذلك[٧] المذهب المحكي عنه. وأمّا الذي ذهبنا إليه، فما[٨] ذكره لا يوجب فيه

(١) مج: ننظر.
(٢) آس: هذا.
(٣) مج: ساغ.
(٤) مج: إبطالها.
(٥) مج: الصورة الأخرى.
(٦) ر. ك: «الشفاء الكون والفساد»، ص ١٣٥.
(٧) مج: - ذلك.
(٨) مج: ممّا.

الاستغناء في تكوّن الكائنات عن حصول المزاج، بل عن حصول الامتزاج بين العناصر. والمزاج كيفيّة بسيطة متوسطة بين أوائل الملموسات، وبه تصير المادّة مستعدّة لفيضان الصورة[1] الكائنة التي هي إحدى المواليد، وهي منحفظة قبل حدوث الصورة الكائنة بصورة أخرى من صور المواليد أو من صور العناصر مع معين خارجي يخرج به كيفية ذلك العنصر عن صرافة سورتها من غير أن يكون تركيب وامتزاج في المحل الواحد، وهذا ليس بمحال، والبرهان أوجبه.

ثمّ اعلم أنّ الشيخ أورد شكّاً على نفسه بأنّه إذا كانت جواهر البسائط باقية في الممتزجات، وإنّما تتغيّر كمالاتها فتكون النار موجودة، لكنّها مفترة قليلاً، والماء موجود، لكنّه يتسخّن قليلاً. ثمّ يستفيد بالمزاج صورة أخرى[2] زائدة على صور البسائط، وتكون تلك الصورة ليست من الصور التي لا تسري في الكل، فكانت سارية في كلّ جزء فكان الجزء المذكور من الأسطقسات، وهو نار مستحيلة ولم تفسد، اكتسب صورة اللحميّة؛ فيكون من شأن النار في نفسها إذا عرض لها نوع من الاستحالة أن يصير لحماً، وكذلك كل واحد من البسائط، فيكون نوع من الكيف المحسوس، وحدّ من حدود التوسط فيه يعدّ الأجسام العنصرية لقبول اللحميّة، ولا يمنعها عن ذلك صورها [كما] لا تمنع[3] صورة الأرض في الجزء الممتد من أن تقبل حرارة مصعدة[4]، فيكون حينئذٍ من شأن البسائط أن تقبل صور هذه الأنواع، وإن لم تتركّب بل استحالت فقط، فلا تكون إلى التركيب والمزاج[5] حاجة[6]. (انتهى).

وهو بعينه الحجة الأخيرة من الحجج التي ذكرناها على بطلان القول ببقاء

---

(١) مج: صورة.

(٢) آس: - أخرى.

(٣) مج: فلا تمنع.

(٤) مج: معدّة.

(٥) مج: والامتزاج.

(٦) ر. ك: «الشفاء، الكون والفساد»، ص ١٣٦.

صور العناصر في المواليد. وهي قوية جدّاً، لكنّ الشيخ ذكر في دفعها أنّها مشتركة الورود:

ليس اعتراضها على أحد المذهبين أولى من اعتراضها على الآخر، وذلك لأنّ اجتماع تلك الأجزاء شرط في حصول الصورة للتركيب عنده بسبب ما يقع بينها من الفعل والانفعال، وأنّها أوّلاً يعرض لها تغيّر في كيفياتها ثمّ يعرض لها أن تيخلع[1] صورة وتيلبس صورة أخرى، ولولا ذلك لما كان لتركيبها فائدة. فإذا تركّبت فإنّما يقع بينها تغيّر في كيفيّاتها بالزيادة والنقصان حتى يستقرّ على الأمر الذي هو المزاج وتحدث صورة أخرى يعدّلها المزاج؛ ولا يكون ما يظنّ أنّه وارد بعد المزاج إلّا لاستحالتها في كيفيّاتها. فيجب أنّ تلك الاستحالة إذا عرضت للمفرد[2] منها، قبل المفرد وحده تلك الصورة، وإن كان لا يقبلها؛ لأنّ تلك الاستحالة تستحيل إلّا بتصغّر أجزائها، وتجاورها فاعلة ومنفعلة على أوضاع مخصوصة، وأنّ تلك الصورة لا تحدث ولا تحلّ إلاّ لمادّة يستحفظها غيرها من العلل و[المعاليل][3] فهو جواب مشترك بين الطائفتين[4] معاً[5]. (انتهى).

أقول: هذا الكلام بطوله لم يوجب[6] حلّ العقدة على شيء[7] من المذهبين ولم يفد إلّا تشريك المذهبين في ورود الإشكال؛ بل لصاحب المذهب المخترع أن يدفع إيراده عن نفسه بأنّ أصل الإشكال [هو] كون كلّ جزء من أجزاء المركب عنصراً أو لحماً أو ياقوتاً مثلاً، وهذا يختصّ بما إذا بقيت صور البسائط في المركب غير منسلخة. والذي ذكره [إنّه مشترك في الورود] إشكال

---

(1) مج: يمنع.
(2) مج: فرد.
(3) همه نسخه ها: المعاوين.
(4) مج: طائفتين.
(5) «الشفاء الكون والفساد»، ص ١٣٧.
(6) مج: لم يوجد.
(7) مج: - على شيء.

آخر غير ذلك الإشكال؛ وله أن يدفعه عن نفسه بأنّ الحاجة إلى الاجتماع والتركيب[1] [إنّما] كانت في أوّل الأمر لحصول الاستحالة والتغيّر في الكيفيّات، وبعد حصول الاستحالة في الكيفيّة يستعدّ كلّ جزء لأن يزول صورتها[2] الخاصّة عنها[3]، وتحدث تلك الصورة التي هي للمواليد، ولا امتناع في[4] أن يقبل[5] الجزء المنفرد وحده تلك الصورة. لكن عقيب استحالته من كيفيّة شديدة السورة إلى كيفيّة فاترة السورة. وعلى أيّ وجه فلا إشكال على ما ذهبنا إليه، لعدم الحاجة إلى تصغّر البسائط[6] وامتزاجها لحصول المزاج المهيّء لقبول المادّة صورة أخرى من المواليد.

ومنهم كالمحقّق الدوّاني وغيره أجاب عن الحجّة المذكورة بأنّ «الصورة اللحميّة أو الياقوتيّة مثلاً سارية في جميع الأجزاء[7] المركّبة التي هي معروضة الكيفية المزاجية دون أجزائه البسيطة العنصرية، ولا بأس بأن يكون الشيء سارياً في بعض أجزاء الشيء دون بعض، كما لا بأس في كون الشيء سارياً في الشيء من بعض الجهات دون بعض، كالخطّ فإنّه سارٍ في السطح من حيث الطول دون العرض، وكالسطح[8] فإنّه سارٍ في الجسم التعليمي[9] من حيث الطول والعرض دون العمق». (انتهى).

أقول: ليس فيما ذكره جدوى أصلاً، فإنّ[10] كلّ جزء من أجزاء المركب الذي حصل فيه المزاج بتفاعلها واستحالتها في كيفيّاتها معروض الكيفيّة المزاجيّة، لا أنّ بعضها معروض لها وبعضها غير معروض؛ كيف وهم مصرّحون بأنّ المزاج كيفيّة متشابهة؛ وأنّ الذي منه في الجزء الناري مثلاً فهو بعينه كالذي منه في الجزء المائي، ولا اختلاف بينها إلّا بالمحلّ؛ فإذاً الصور النوعيّة[11]

---

(1) مج: التركب.
(2) مج: صورته.
(3) مج: به عنه.
(4) مج: مع.
(5) آس: قبل.
(6) مج: الوسائط.
(7) آس: - الأجزاء.
(8) مج: كسطح.
(9) مج: - فإنّه سار.. التعليمي.
(10) مج: كانّ.
(11) مج: + أي.

التركيبيّة إذا سرت في جميع ما عرضت له الكيفيّة المزاجيّة، وجب أن تكون سارية في كلّ واحد واحد من بسائط الأجزاء، فلا مخلص عن هذا الإيراد إلّا بالقول بأنّ الأجزاء انسلخت عنها الصورة الأولى وتلبّست بالصورة الأخرى، وكانت الأجزاء أجزاء مقداريّة متّصلة، لا أجزاء خارجيّة منفصلة.

وأمّا الإيراد بأنّه يلزم أن تكون هاهنا مادّة واحدة وصورة واحدة، فلم يكن الجسم مركباً بل بسيطاً بهذا المعنى، فلا استحالة فيه[1]، إذ[2] إطلاق المركّب على هذه الأجسام إنّما يكون إمّا من جهة أنّ مادتها كانت[3] قبل حدوث الصورة مركبة أو باعتبار أنّ حدوثها من مادّة سابقة وصورة لاحقة، أو باعتبار التغليب لبعض الأقسام التي أجزاؤها الأوّليّة متخالفة، كالحيوان والنبات. وبالجملة أمر الإطلاقات اللفظية ممّا لا تعويل[4] عليه في تحقيق الحقائق.

* * *

(١) مج: منها.
(٢) آس: إذا.
(٣) مج: - كانت.
(٤) مج: تأويل.

فصل[1] [٥]

في أنّ هذا المذهب غير مستحدث

لعلّ القول به كان في الأوائل، والذي يدلّ عليه ما نقله الشيخ في الشفاء، فإنّه قال في الفصل السابق على الفصل المذكور: «إنّه قال المعلّم الأوّل: لكنّ الممتزجات ثابتة بالقوّة»[2].

وظاهر هذا الكلام، أنّ صورها غير موجودة بالفعل بل بالقوّة، لكن الشيخ أوّله بأنّه: «عنى بذلك القوّة الفعليّة التي هي الصورة ولم يعن أن تكون موجودة بالقوّة التي تعتبر في الانفعالات التي تكون للمادّة في ذاتها. فإنّ[3] الرجل إنّما أراد أن يدلّ على أمر يكون لها مع أنّها لا تفسد، وإنّما يكون ذلك إذا بقيت لها قوّتها التي هي صورتها الذاتية؛ وأمّا القوّة بمعنى[4] الاستعداد فإنّما يكون مع الفساد[5] والرجوع إلى المادّة [أو قد تكون مع الفساد] فإنّها لو فسدت أيضاً لكانت ثابتة بتلك القوّة، فإنّ الفاسد هو بالقوّة الشيء الذي كان أوّلاً».

[ثمّ] شنّع على المفسّرين[6] بغير هذا في هذا[7] الفصل المذكور. قال: «أمّا المعلّم الأوّل فقال: إنّ قواها لا تبطل؛ وعنى بها صورها وطبائعها التي هي

---

(١) آس: - فصل.
(٢) ر. ك: «الشفاء الكون والفساد»، ص ١٣٧.
(٣) مج: فإنّما.
(٤) مج: معنى.
(٥) آس: النار.
(٦) آس: المفسدين.
(٧) مج: هذا.

مبادىء هذه الكمالات اثانية التي إذ زال العائق عنها صدرت عنها الأفعال التي لها، فحسب هؤلاء أنّه بمعنى القوى الاستعدادية»[1]. (انتهى).

أقول: ظاهر كلام هذا المعلّم دالّ على ما فهمه المفسّرون وحملوا عليه، وليس فيما ذكره الشيخ هاهنا ما يدلّ على بطلان تفسيرهم المذكور، فإنّ كون القوّة التي بمعنى الاستعداد ثابتة مع فساد الصورة، والتي بمعنى الفعليّة كائنة مع الصورة، بل عين الصورة لا يبطل تفسيرهم القوّة بالاستعداد؛ إذ ال قوّة الاستعدادية للشيء لا تقوم بنفسها بل بصورة أخرى غير صورة الشيء المستعدّ له.

وقوله: «فإنّ الرجل إنّما أراد أن يدلّ على أمر يكون لها مع أنّها لا تفسد» غير مسلّم[2]؛ بل لعلّه أراد بقوله «إنّ الممتزجات ثابتة بالقوّة» أنّ هذا الجسم الكائن من الممتزجات بحدوث صورته فيه قوّة وجود تلك الممتزجات؛ لأنّ المادة الحاملة[3] لصورته فيها تلك الأشياء، ولا يلزم من حصول القوّة على الشيء حصول ذلك الشيء.

نعم فرق بين قوّة [الشيء] والقوّة على الشيء[4] فالأولى توجد معه دون الأخرى، وربما تسامح في العبارة فيطلق[5] «قوّة الشيء» ويراد به القوّة عليه التي لا تجامع معه.

* * *

---

(١) ر. ك: «الشفاء الكون والفساد»، ص ١٢٩.

(٢) مج: ممنوع.

(٣) مج: المائلة.

(٤) مج: للشيء.

(٥) مج: يطلق.

فصل [٦]

في إعطاء السبب اللمّي لما ذهبنا إليه

لمّا علمت الحجج والبراهين ناهضة[١] على انفساخ صور العناصر المتضادّة الذات باصطلاح، ومتضادة الصفات باصطلاح آخر[٢] في الكائنات المعدنيّة والنباتيّة والحيوانيّة، سيّما في المتشابهة الأجزاء السارية القوى؛ فاسمع لما يتلى عليك[٣] من السبب اللمّي في ذلك، وهو أنّ شيئاً من الأجسام بما هي أجسام ـ أي بما يحمل عليها الجسم مطلقاً بالمعنى الذي هو جنس ـ غير متعصٍّ[٤] عن قبول الحياة والعلم، كالأفلاك والكواكب. وإنّما المانع له عن[٥] ذلك خسّة وجوده وقبوله للتضادّ والتفاسد؛ لأنّ صورته سارية في مادّته المنقسمة؛ ومن شأن الجسم ـ بما هو[٦] جسم بالمعنى الذي هو مادّة ـ الانقسام والتزاحم والتضادّ، ومن شأن ما له ضدّ أن يفسده[٧] ضدّه، وكلّ ما له ضدّ مفسد، لا يقبل الحياة، لأنّ الحياة كون الشيء بحيث يدرك ويتحرّك بالإرادة المنبعثة عن الإدراك، والإدراك عبارة عن حضور صورة شيء عند من له صلاحيّة ذلك الحضور، والجسم بما هو مادّة لا حضور له في ذاته؛ لأنّ حضوره يلازم غيبته، ووجوده الذي هو اتّصاله يلازم قبوله الانفصال[٨] الذي هو عدمه، وما وجوده

(١) مج: النافذة.
(٢) مج: الآخر.
(٣) مج: عليه.
(٤) مج: متعلقة.
(٥) مج: غير.
(٦) مج: هي.
(٧) مج: فقد يفسده.
(٨) مج: الانفعال.

من أسباب عدمه لا يكون له من الوجود إلّا مرتبة ضعيفة، وما لا حضور له في نفسه لا حضور لأمر آخر عنده؛ ولهذا لا يدرك غيره كما لا يدرك ذاته؛ إذ كلّ ما يدرك غيره يدرك[1] ذاته في ضمن إدراكه لغيره؛ فكلّ ما يدرك ذاته أو غير ذاته فله وجود آخر[2] غير وجود الجسمية فقط، أي غير الجسم بالمعنى الذي هو مادّة؛ فكلّ ما يقبل ضرباً[3] من الحياة لا بدّ أن يكون بقدر ذلك بعيداً عن قبول الفساد والتضادّ.

فإذاً هذه البسائط الأسطقسية لتضادّ جواهرها وتفاسدها بعيدة عن قبول آثار الحياة؛ فكلّما كسرت سورة كيفيّاتها وحالاتها الخاصة وهُدّمت قوّة تضادّها، وحصلت لها قوّة وكيفية كأنّها متوسطة بين الأربع، ولكونها متوسطة بينها كأنّها خالية عن الكلّ بوجه، وجامعة للكلّ بوجه ألطف، قبلت ضرباً آخر من الوجود، ونالت بهذا الوجود الجمعي ضرباً من الحياة شبيهة بحياة الأفلاك التي هي مشتملة على ما تحتها من السوافل[4] بوجه يليق بها.

ثم إنّه كلّما امعنت المادّة الجسمية في الخروج عن أطراف هذه الكيفيات الأربعة وسورتها إلى جانب التوسّط الجمعي[5] الذي بمنزلة الخلوّ عنها، قبلت صورة أتمّ كمالاً وأكثر جمعية وأشرف حياة، حتى إذا وصلت إلى غاية التوسط نالت أرفع الكمال وغاية الفضيلة. وأشرف الحياة هي الحياة النطقية العقلية التي يكون لمثل الكواكب[6] والأفلاك التي لا تضادّ لها ولا تفاسد بينها لا في[7] جواهرها ولا في حال من أحوالها المتقررة إلّا بحسب أمور نسبية خارجة عن طبيعة الجسم وكمالاته الثابتة وأوصافه المتقرّرة. فالتضاد والتفاسد إنّما يطرءان [الأفلاك] والكواكب في أمور خارجة عن حياتها ووجود ذاتها وصفاتها، وذلك لضرورة جسميتها المطلقة.

---

(1) مج: - غيره يدرك.
(2) مج: الاخر.
(3) مج: ضرب.
(4) مج: - من السوافل.
(5) مج: الجمع.
(6) مج: كواكب.
(7) مج: - لا في.

فإذن نقول من رأس: إنّ أوّل ما ينال المادّة العنصرية من آثار الحياة صورة يترتّب عليها بعض آثار الحياة، وهي[1] حفظ تلك المادة، وهيئتها[2] عن المبطل؛ فإنّ مجاورة بعض العناصر لبعض كالماء و النار مثلاً ممّا يوجب الفساد في أقلّ زمان، وليس كذلك مجاورة شيء منها أو غيرها للمعادن؛ فإنّ الصورة[3] التي لها تحفظها عن أن يؤثّر فيها غيرها بسرعة، فهذا أثر من آثار الحياة والبقاء.

ثمّ إذا ازدادت[4] توسّطاً بين الكيفيات، وخروجاً عن أطراف متضادّات[5]، قبلت من آثار الحياة أكثر ونالت من مبدأ الآثار ضرباً أقوى، فيفيض عليها صورة نفسانية يترتب عليها مع المحافظة على أصل التخليق والتشكيل عن أن ينفسد[6] ويضمحل، إيراد البدل والزيادة[7] على الأصل، للتمديد والتكميل في الخلق، وإفادة للمثل[8] للبقاء النوعي فيما لا يمكن له البقاء الشخصي، فتكون حافظة للأجزاء، جامعة للغذاء، منمية مولّدة.

وهاهنا سرّ آخر يؤكّد ما قرّرنا من انفساخ صور العناصر[9] من ما تحصل منه، وهو أنّ النبات لو بقيت فيه صورة معدنية أكيدة قويّة على خاص جوهرها وفعلها لم يحتج إلى قوّة [مغذّية][10] موردة للبدل إذ لا يقع[11] التحليل فيه بتسلّط الضد عليه لاستحكام صورته في حفظ تركيبه عن التحلّل والتذوّب[12] كما في الياقوت والذهب.

فعلم[13] أنّ النبات ليس فيه صورة من صورة المعدنيات، إلّا أنّ فيه من الصور ما يفعل فعل صورة المعادن على وجه ألطف وأشرف، وهو أن يحفظ

---

(1) مج: - وهي.
(2) آس: هاهنا.
(3) مج: صورة.
(4) مج: إذا ازدادت.
(5) مج: متضاد.
(6) مج: - أن ينفسد.
(7) مج: - البدل والزيادة.
(8) مج: المثل.
(9) آس: العنصر.
(10) مج، آس: معدنية.
(11) مج: لا يصحّ.
(12) مج: الزوب.
(13) مج: وعلم.

تركيبه بإيراد البدل لا بتجميده وتكثيفه وإمساكه عن قبول فيض آخر ـ كالتنمية والتوليد ـ فإنّ تينك الفضيلتين لا يمكن حصولهما في مادّة مصوّرة بصورة أكيدة القوّة في حفظ التركيب، [كالمعدن] بل ينبغي أن تكون تلك القوّة خادمة مطيعة لمبدأ تينك الفضيلتين في حفظ [ما] يودعه في المادة بقدر ما ينبغي له على حسب ما يناسبه في شخصه ونوعه.

وإذا كان الأمر هكذا في شأن الصورة المعدنية بالنسبة إلى الصورة النباتية، فعليه يقاس شأن الصورة العنصرية بالنسبة إلى الصورة النباتية، وشأن[1] صورة كلّ سافل بالنسبة إلى صورة العالي[2] عليه في سقوطها عنه واستهلاكها فيه. فاحتفظ بهذا الكلام الواقع في البين كي ينفعك في كثير من المواضع وفي تحقيق مسألة التوحيد.

إذا أمعنت المادّة في التوسّط وتوغّلت في الخروج عن الأضداد، قبلت أصل الحياة والنفس المدركة لذاتها المحركة بإرادتها الفاعلة أفعالاً شوقية على تفاوت درجات أنواعها وأصنافها في الحياة والإدراك والفعل، حتى إذا بلغت الغاية في اللطافة و الصفاء نالت الشرف الأعلى والحياة الأتمّ الأبقى، فتكون ذا صورة كمالية حياتها حياة نطقيّة، وإدراكها إدراك تعقلي، وحركتها حركة معنوية، وأفعالها أفعال حكميّة.

إذا أيقنت[3] بهذه المقدمات، علمت أنّ هذه الصور الوجودية المتعاقبة [المترتّبة][4] يكون ترتيبها في الشرف والخسّة والكمال والنقيصة بحسب برائتها عن[5] عالم التضاد، بحيث كلّ ما هو أقوى وأشرف فهو[6] أشدّ براءة عن هذه العناصر المتضادّة، وأكثر حيطة لآثار[7] ما دونها، وأعلى ارتفاعاً وأتمّ استغناءً عن وجودها من القوى والمبادىء، وأخلص جوهراً عن النقائص[8] التي كانت

---

(١) مج: دون.

(٢) آس: العلي.

(٣) مج: اتقنت.

(٤) هما نسخه ها: المرتبة.

(٥) مج: غير.

(٦) مج: وهو.

(٧) مج: للآثار.

(٨) آس: النقايض.

فيما هو أسفل منها. فصورة الحيوان ونفسه غير مفتقرة في وجوده الشخصي وبقائه النوعي إلى وجود نفس أخرى أو صورة غيرها، نباتيّة أو معدنيّة؛ بل النفس الحيوانية مكتفية بذاتها عن غيرها في إفادة الحفظ والتغذية والتنمية والتوليد على وجه ألطف وأصفى ممّا فعله غيرها.

وكذا صورة النبات كما تفعل أفعال الاغتذاء والنماء والتوليد، كذلك تفعل الحفظ والإمساك من[1] غير حاجة فيه إلى صورة أخرى من المعادن، حتى يتحفّظ بها النبات عن صنوف الآفات من الحرّ الشديد والبرد المفسد للثمار وغيرهما. وكذا قياس الصورة[2] المعدنية تفعل فعل العناصر من أوائل الكيفيّات اللمسية على وجه ألطف وأعدل من غير حاجة إلى تلك الصور الأسطقسيّة.

فمن هذه المقدمات يتحقّق وسيتوضح أنّ صور العناصر غير موجودة بالفعل في شيء من المواليد الثلاثة، وأنّها لو وجدت فيها بالفعل، لمنعت ذواتها عن ورود صورة أخرى[3] كمالية عليها.

خاتمة الرسالة

* * *

(١) آس: - عن.
(٢) مج: صورة.
(٣) مج: الأخرى.

الفهارس العامة

فهرس الآيات القرآنية

السورة	رقمها	رقم الآية	الصفحة
يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا	النبأ	٣٨	٢٦٥
يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ	الإنشقاق	٦	٢٥٢
عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ	العلق	٤	٢٦٥

* * *

فهرس الأحاديث والأشعار

* * *

فهرس الأشعار العربية والفارسية

* * *

فهرس الأعلام

فهرس الفرق

فهرس الكتب

فهرس المصطلحات

«ن»

«هـ»

«و»

فهرس مصادر التحقيق

ابن أبي الحديد

- شرح النهج، ج ٤.

ابن حنبل، احمد

- مسند، تحقيق عبدالله محمد درويش، دار الفكر، ١٤١١ هـ ق.

ابن سينا، أبو علي

- التعليقات، تحقيق وتصحيح عبد الرحمن بدوي، قم، مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية، [نشر] بيتا.
- الرسائل، رسالة عشق، قم، انتشارات بيدار، ١٤٠٠ هـ ق.
- شرح الإشارات، با شرح قطب الدين رازي، دفتر نشر كتاب، چاپ دوم [الطبعة الثانية]، تهران، ١٤٠٣ هـ ق.
- الشفاء (مقولات)، (الكون والفساد)، (الطبيعيات)، (إلهيات)، قاهرة، ١٣٨٠، هـ ق.

أفلوطين

- اثولوجيا، ترجمه ابن ناعمه الحمصي، به تصحيح وتقديم جلال الدين آشتياني، انجمن فلاسفه ايران، تهران، ١٣٩٨ هـ ق.

ابن عربي، محمد بن علي

- الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، [نشر] بيتا.

پارسا، خواجه محمد

- فصل الخطاب لوصل الأحباب، تصحيح جليل مسگرنژاد، مركز نشر دانشگاهي، تهران ١٣٨٢.

بهمنيار بن مرزبان

- التحصيل، تصحيح استاد شهيد مطهري، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳٤۹ش.

ترمذي، ابوعيسي

- السنن، المكتبة الإسلامية، بيروت.

التفتازاني، سعدالدين

- شرح المقاصد، ج ۱، انتشارات الشريف الرضي، ۱٤۰۹ هـ ق.

جرجاني، سيد شريف‌الدين على بن محمد

- شرح المواقف، ۸ جزء در ٤ مجلد، أوفست «الشريف الرضي»، قم، ۱٤۱۲ق.

خوانساري، آقا جمال الدين محمد حسين

- شرح فارسي غرر ودرر آمدي، تصحيح سيد جلال الدين محدث، [نشر] دانشگاه تهران، ۱۲٦۱ش.

دواني، جلال الدين محمد

- ثلاث رسائل، تحقيق وتعليق سيد احمد تويسركاني، [نشر[بنياد پژوهشهاي آستان قدي رضوي، مشهد ۱٤۱۱ق.
- سبع رسائل، تحقيق وتعليق سيد احمد تويسركاني، مركز نشر ميراث مكتوب، تهران، ۱۳۸۱ ش.

سهروردي، شهاب الدين يحي بن حبش

- مجموعه مصنّفات شيخ اشراق، به تصحيح ومقدمه هانري كربن، مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ج ۲، ۱۳۷۲ هـ ش.

شريف دارابي، عباس؛ خلخالي، الملا صالح؛ گيلاني، محسن بن محمد

- تحفة المراد، شرح قصيده مير فندركسي، شرح حكيم عباس شريف دارابي به ضميمه شرح خلخالى وگيلاني، مقدمه سيد جمال الدين آشتياني، به كوشش [باهتمام] محمد حسن اكبري ساوي، [نشر] الزهراء، تهران، ۱۳۷۲ ش.

شيرازي، صدر الدين محمد

- إيقاظ النائمين، تصحيح، تحقيق، مقدمه وتعليق دكتر محمد خوانساري، چاپ أول [الطبعة الأولى]، بنياد حكمت إسلامي صدرا، ١٣٨٦.
- تعليقات على حكمة الاشراق، چاپ سنگي [الطبعة الحجرية].
- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، انتشارات بنياد حكمت إسلامي صدرا، چاپ [الطبعة] أول.
- رسائل فلسفي، تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، دفتر تبليغات إسلامي، ١٣٦٣هـ ش.
- رسالهٔ سه اصل، تصحيح ومقدمهٔ دكتر سيد حسين نصر، انتشارات بنياد حكمت إسلامي صدرا، چاپ أول، تهران، پاييز ١٣٨١.
- شرح هدايه، چاپ سنگي [الطبعة الحجرية] بهمراه حواشي.
- الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تصحيح، تحقيق ومقدمهٔ دكتر سيد مصطفي محقق داماد، انتشارات بنياد حكمت إسلامي صدرا، چاپ أول.
- كسر أصنام الجاهلية، حقّقه وقدّم له محمد تقي دانش پژوه. مطبعة جامعة طهران ١٣٤٠ش/ ١٩٦٢م.
- المبدأ والمعاد، ٢ج، تصحيح، تحقيق ومقدمهٔ ذبيحي وشاه نظري، انتشارات بنياد حكمت إسلامي صدرا.

شيرازي، قطب الدين

- شرح حكمة الإشراق، چاپ سنگي.

شيخ اشراق، يحيي بن حبش سهروردي

- مجموعه مصنّفات، (حكمة الإشراق والمطارحات)، ج ١ و٢، به تصحيح كرين، مؤسسهٔ مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ١٣٧٢ ش.

شيخ صدوق

- التوحيد، مكتبة الصدوق، تهران.

طوسي، خواجه نصير الدين

- شرح الأشارات والتنبيهات، مع شرح الشرح قطب الدين رازي، ج ٢ و ج ٣، دفتر نشر كتاب، ١٤٠٣هـ ق.

غزالي، محمد بن محمد

- مشكوة الأنوار (همراه با متن عربي)، ترجمهٔ صادق آئينه وند، انتشارات أمير كبير، تهران ١٣٦٤ش.
- مكاتيب فارسي غزالي، تصحيح عباس اقبال آشتياني، [نشر] ابن سينا، تهران ١٣٣٣.

الفارابي، ابونصر

- التعليقات، تحقيق جعفر آل ياسين، أوفسيت، انتشارات حكمت، ١٣٧١ هـ ش.

الفارابي، محمد بن محمد

- الجمع بين رأيي الحكيمين، مكتبة السعادة، مصر، ١٢٨٥هـ ق.

الفخر الرازي، محمد بن عمر

- المباحث المشرقية، ٢ ج، تحقيق وتعليق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤١٠هـ ق.

قوشجي، علاء الدين علي بن محمد

- شرح تجريد العقائد، همراه با حاشيه دواني، چاپ سنگي [الطبعة الحجرية]، انتشارات بيدار.

كليني، محمد بن يعقوب

- أصول كافي، تصحيح علي أكبر غفاري، تهران، ١٣٦٣هـ ش.

گيلاني، عبد الرزاق

- شرح فارسي مصباح الشريعة ومفتاح الحقيقة، جلد دوم، تصحيح سيد جلال الدين محدث، [نشر] دانشگاه تهران، ١٣٤٤ و١٣٤٣.

لاهيجي، الملا عبد الرزاق

- شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، أوفست سنگي [حجري].

ميردلماد

- القبسات، باهتمام مهدي محقق، انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٦٧هـ ش.

المحتويات

اتصاف الماهية بالوجود

أجوبة المسائل، شواهد الربوبية، المزاج

رسالة
في شواهد الربوبية

الفهارس العامة